تيارات معتزلة اليمن
في القرن السادس الهجري

د. علي محمد زيد

المركز الفرنسي للدراسات اليمنية
صنعاء

أبـو سلـوم المعتـــزلي

كلمة الناشر

هذا الكتاب (تيارات معتزلة اليمن في القرن السادس الهجري) لمؤلفه علي محمد زيد، مستمد جزئياً من رسالة دكتوراه الدولة التي نوقشت في جامعة باريس (1) عام 1986. وقد أدخل المؤلف الكثير من الإضافات والأفكار الجديدة على الكتاب الأمر الذي جعل ترجمة الكتاب لا تقدم ذلك العمل الأكاديمي المقدم الى الجامعة فحسب، بل وتقدم للقارىء دراسة جديدة مختلفة هي تكملة وإمتداد للكتاب الاول (معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره) الذي تناول علاقة الزيدية بالمعتزلة في ظل حكم الإمام الهادي يحيى بن الحسين، مؤسس أول دولة زيدية في اليمن.

ويقدم لنا د. علي محمد زيد في هذا الكتاب أول دراسة مفصلة عن (المطرّفية) كتيار ديني سياسي انشق على الزيدية آخذاً إسمه من (مطرف بن شهاب بن عمر الشهابي) الذي عاش في القرن الحادي عشر الميلادي، ولا تتوفر لدينا معلومات كافية عن سيرته الذاتية. إن هذا التيار الفكري المنشق هو حسب تعبير المؤلف تيار ديني ومعارضة سياسية حورب من أئمة الزيدية وطرد أتباعه وأضطهدوا بتهمة (الردّة).. وقد مثلت هجرة (وقش) في منطقة (بني مطر) المركز العلمي والمعقل الأخير للمطرفية التي تعرضت لمصير مشابه قلعة (مونسيجور) في جنوب فرنسا التي كانت هي الأخرى مقعل «الكاتار». ولعل الفرق الوحيد بين مصير المعقلين أن سكان (مونسيجور) ذبحوا عن آخرهم ولم يستسلموا، في حين يبدو أن سكان هجرة (وقش) فروا قبل وصول الإمام عبدالله بن حمزة عام (612هـ / 1215-1216م) إليها ليتولى تدميرها منهيا بذلك آخر معقل من معاقل المطرّفية.

لقد كانت الأسباب الموجبة لغضب أئمة الزيدية من المطرفية هو رفض المطرفية مبايعة أحفاد الحسن والحسين بن علي بن أبي طالب الطامحين لتسلم أمر الإمامة، وعدم إعترافهم بوجود أي تفوق ديني أو سياسي للأشراف على ماعداهم من أبناء الأمة. إن المطالبة بالمساواة الإجتماعية والسياسية لم تكن الخصوصية الوحيدة لهذه الحركة

الفكرية السياسية اليمنية، فقد دقق وتقصى المؤلف - وهذه من حسناته - في كافة أركان وزوايا هذه الحركة مستهدفا دراسة هذا التيار الفكري في سياقه التاريخي، متناولا مختلف الصراعات السياسية التي لازمت هذه الفترة .

فرنك مرمية

مدير المركز الفرنسي للدراسات اليمنية

* ملاحظة: الكاتار - مذهب ديني انتشر في كل أوربا في القرن الثاني عشر الميلادي، وقد تعرض معتنقوه لحرب عنيفة من الكنيسة الكاثوليكية. ومثلت قلعة مونسيجور الواقعة في جنوب غرب فرنسا أخر معقل لهم وقاوم فيه المدافعون عنه من مايو 1243م حتى مارس 1244م .

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

كان صدور هذا الكتاب حلما راودني منذ صدور كتابي الأول (معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره)، الذي يدرس لحظة دخول الفكر المعتزلي إلى اليمن على يد أول إمام زيدي وصل إليها، في أواخر القرن الثالث الهجري. ولأن الحلم، دائما، أغنى وأكثر انطلاقا وحرية من الواقع المكبل بألف قيد وقيد، فقد كنت أظن أن ذلك الكتاب الأول لن يكون إلا الجزء الأول الذي سيليه في وقت قريب الجزء الثاني. لكن، بعد سنوات من التيه بالمعنى الواقعي والمجازي، أمكن لهذه الدراسة أن تنجز، وآمل أن تصل إلى أيدي القراء في أقرب فرصة.

وقد تركز السؤال المحوري فيها على معرفة حقيقة (المطرفية)، ظروف نشأتها المغيبة عنوة عن كتب التاريخ للأسف، والإحاطة بالملابسات الفكرية والتاريخية التي حكمت تاريخها المجهول. فلا توجد فترة من فترات تاريخ اليمن فرض عليها الصمت القسري، وتعرضت للمحو المتعمد، مثل تلك الفترة التي شهدت تحول الزيدية من الفكر المعتزلي لمدرسة بغداد، وأغلب رجالها من الشيعة، إلى الفكر المعتزلي للمدرسة البصرية الجبائية. ولأن السياسة والمصالح والتعصب الأعمى قد تضافرت كلها لفرض هذا الطمس لتاريخ المطرفية خلال القرون الماضية، فإن محاولة التفتيش عن الأصول، وعن الحقيقة المغيبة، في ثنايا ما فرضه المنتصرون من صياغة مزيفة للتاريخ، يغدو في غاية الصعوبة.

والحقيقة أن هذه الدراسة لا تفعل سوى محاولة التنقيب في كتب التراث لإعادة اكتشاف تاريخ جماعة من الناس (المطرفية)، من حيث كانوا فرقة من فرق الزيدية، نشأت في يمن تلك الحقبة. وهي فرقة عملت بنشاط وتفان لنشر أفكار الزيدية في أوساط القبائل والمزارعين، وعدت ذلك رسالتها في الحياة. فقد نشرت التعليم في أوساط شعبية لم تكن تاريخيا من الأسر والبيوت التي تهتم بالتحصيل العلمي. وكان رجالها في الغاية من الإجتهاد في الدرس، والمثابرة في طلب المعرفة، وفي العبادة

والزهد ومجاهدة النفس. لكنها اختلفت في بعض المسائل مع الأئمة في عصرها، ومع المبالغين في تعصبهم لأولئك الأئمة، وبخاصة في سعيها لأن يكون الإمام أو الحكام في الغاية من العلم والصلاح والإنصاف، والتمسك بنشر ظلال العدالة فوق الغلبة الموروثة من قانون الغاب. وابتكرت مفاهيم جديدة في الفكر العربي الإسلامي لم تضف اليمن أية إضافة نوعية غيرها إلى ذلك التراث الفكري. وبشرت بالمساواة بين الناس فلا يشرف أحد، كائنا من كان، إلا بعمله وجده وتحصيله. وشددت على تحريم اغتصاب أرزاق الناس، وعدت ما يكتسب من هذا الباب حراما لا يجوز اعتباره رزقا لمن اغتصبه، حتى يقنع كل إنسان بما يكسب من رزق حلال. كما شددت على تنزيه الباري سبحانه عن فعل القبائح، فلا ينسب إليه ما يسبب الضرر للإنسان إلا من حيث خلق أسبابه. وقادها كل ذلك إلى استنتاجات علمية توصلت إليها من خلال إعمال الفكر في التجربة الإنسانية، تعرضت بسببها للتكفير حتى جاء العلم الحديث لينصفها ويثبت استنتاجاتها في هذا المجال غير المسبوق في الفكر العربي الإسلامي كله. وقد أصبحت تلك الأفكار بعد أن أثبتها العلم الحديث من المسلمات البدهية، مثل القول إن الأمطار ليست سوى أبخرة البحار والأنهار تحملها الرياح، أو القول إن البرد قطرات ماء تجمدت في الهواء، أو القول إن الأمراض ناتجة عن مسببات في الوسط المحيط تصيب بدن الإنسان فيعتل، وإن التداوي بالعلاج ليس سوى التعامل مع تلك الأسباب وليس ردا لإرادة الله سبحانه، إلخ. وتمكنت من الوصول إلى بعض الاستنتاجات الأصيلة، أي المبتكرة غير المسبوقة، من خلال انسجام منهجي مع أفكار أكثر تيارات المعتزلة عقلانية، وبنت عليها بعمق وتماسك منطقي، ووصلت بها أحيانا إلى نهايات عقلانية بجرأة غير مسبوقة في البيئة الفكرية في اليمن. فقد ابتكرت نظرية يمكن أن نصنفها في مجال العلوم الطبيعية، بقولها إن الله خلق العناصر، أو الأصول، المكونة للعالم وجعل لها فطراً أو طبائع أو خصائص محددة، وفطرها أو جبرها على أن تفعل وفق تلك الفطر أو الطبائع أو الخصائص، فتحيل وتستحيل، وتؤثر وتتأثر، وتتركب في مواد وأجسام مختلفة، وفقا لطبائعها التي فطرها الله عليها. وبذلك جعلت لكل سبب نتيجة. والنتيجة بدورها قد تصبح سببا. ونفت الصدف والمعجزات عن أحداث العالم بعد معجزات الأنبياء عليهم السلام. وإثبات السببية طريق العلم، لأن العلوم بعامة، والعلوم التطبيقية بخاصة، ليست سوى دراسة الأسباب والنتائج. ونفي الأسباب نفي للعلم وفقا لابن رشد. وما تخلفت العلوم التطبيقية، في عصر أثبتت فيه قدرتها على تحويل العالم، إلا حيث يتعرض قانون السببية للتجاهل والدحض. وليس من حق المؤرخ أن يتصور

تاريخا موازيا لمستقبل تلك البدايات الفكرية الجريئة في العلوم الطبيعية التجريبية لو لم يجر وأد تلك الحركة العلمية التي بدأتها المطرفية في مهدها، ولو لم يثبط دمها المراق كل من يجرؤ على قدر ولو يسير من المغامرة بعيدا عن المألوف والمتعارف عليه، وكل من يفكر بارتياد طريق التجريب للوصول إلى نتائج غير متوقعة.

وما كان لرجال المطرفية أن يتجنبوا مصيرا مأساويا. فقد كانوا أهل علم وصلاح لا يحسنون ارتداء الأقنعة ليحجبوا حقيقتهم حتى يستطيعوا التكيف مع كل مستبد متغلب بقوة السلاح والعصبية. وكان لا بد أن يصطدموا بهؤلاء المتغلبين الذين أجلوهم من مكان إلى آخر، ومن هجرة إلى أخرى، حتى حلت بهم الكارثة. وبعدها جاء دور الأقلام المسخرة لخدمة المنتصرين والغالبين بقوة الغصب والإستبداد، ليتولوا طمس أخبارها من كتب التاريخ، وتزييف أفكارها ومعتقداتها، حتى جاء وقت لم يعد أحد يعرف حقيقتهم. لذلك لم يكن غريبا أن نجد الذين يذكرونهم في العصر الحديث، حتى من المتحمسين لهم، يحملونهم فوق ما يطيقون، ويجعلونهم جمهوريين قبل ميلاد النظام الجمهوري في اليمن بقرون. وبذلك يجددون ظلم المطرفية بعد أن تعرضت لظلم فادح في الماضي ما تزال تنتظر رفعه عن كاهلها، وإعادة الإعتبار لرجالها الذين ذبحوا، ولنسائها وأطفالها الذين استعبدوا، ولهجرها التي فرض عليها السكوت عن تلاوة القرءآن وعن تدارس كتب العلم، ولمساجدها وبيوتها التي نهبت ودمرت، ولكتبها التي أحرقت، ولأقلامها التي كسرت، ولمحابرها التي سفح مدادها وجفت، ولفكرها الذي يعد أعمق حركة فكرية شهدتها اليمن حتى العصر الحديث وقد تعرض للمحو والإبادة.

وقد استدعى كشف النقاب عنها التمهيد بمقدمة تربط بين عهد الإمام الهادي والقرن الذي شهد حركتها وازدهارها وإبادتها. وكان لا بد أيضا من تخصيص فصل لتناول الإمام المتوكل أحمد بن سليمان، أول إمام اختلف معها، وفصل آخر لتناول نشوان بن سعيد الحميري، أهم أعلام ذلك القرن وأهم العناصر الفاعلة والمساهمة في أحداثه، وفصل لتناول أهم من اشتغل بمقارعة المطرفية فكريا وأسس مذهبا فكريا سمي (المخترعة) لمواجهة فكرها، وهو القاضي جعفر بن عبدالسلام.

ثم كان لا بد أيضا من دراسة العلاقة بينها وبين الإمام عبدالله بن حمزة بالتفصيل من حيث هو الإمام الذي لم يكتف بمواجهتها فكريا فحسب، بل ألحق (الإبادة) الفكرية بالإبادة الجسدية، ليوطد بذلك أسس منهج استبدادي في مواجهة الجديد والمختلف لم تمح آثاره بعد.

وخصص الجزء الثاني من هذه الدراسة لتناول علم الكلام، لمعرفة معتقدات المطرفية من واقع مؤلفات رجالها، لا من واقع ما نقل عنهم خصومهم على سبيل «الإلزام» المعروف في علم الكلام، أي الإستنتاج عن طريق التأويل الكلامي لمقالاتهم وتقويلهم ما لم يقولوا. كما خصص فصل أخير لتناول عينة من أفكارهم بعد أن مرت على مصفاة خصومهم لتعرض كما يحلو لهؤلاء الخصوم أن يفسروها، وذلك بعرض تلك الأفكار كما رواها وفسرها جعفر بن عبدالسلام، رأس خصومهم في المجال الفكري.

وأهم ملمح يمكن الإشارة إليه من حيث علاقته بالجدل الفكري في الماضي كما في الحاضر هو خلو جدل خصوم المطرفية معها مما عرف في التراث الإسلامي بحمل المخالف على السلامة، مما جعل أولئك الخصوم يغلقون باب الجدل من خلال الجدل نفسه، بتحويله إلى حكم إدانة وليس محاولة إقناع وبحث عن الحقيقة. وهذه طريق لا تؤدي ضرورة إلا إلى فتح باب العنف والقسوة، واستباحة الدم والمال والعرض، أي إبطال أية وظيفة للشريعة بحجج شرعية. وحينها تصبح الإمامة والدولة زائدة عن الحاجة ما دامت وظيفتها الشرعية قد انتفت.

وبعد: يقال إن التراث العريق أدعى للبناء والتجديد ومواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. ولكن قد يكون ذلك التراث معيقا للتجديد والتحول والإستجابة لتحديات الواقع الجديد والمستقبل المجهول، حين يتعصب أصحابه ويبالغون في جمودهم ورفضهم أي تجدد أو تجديد. لذلك لا نستطيع أن ننظر إلى تراثنا نظرة تأمل ودهشة، وأن نعتبره مجرد لحظة فلكلورية مرت وينبغي أن نهيل عليها التراب، وأن نصرف النظر عن التفتيش عما فيها من مآس وتناقضات وعبر. فهذه النظرة المتجاهلة لما في التراث من معوقات لحركة الحاضر والمستقبل، بل وحتى النظرة المتأملة غير المشحونة بصراعات التراث وتناقضاته، لا تتأتى إلا متى غادرنا ذلك التراث إلى زمن آخر وعصر مختلف. أما حين نكون ما نزال نعيشه واقعا واحتمالا وخطرا نخاف أن يدهمنا في أية لحظة، فإن موقفنا منه ينبغي أن يختلف تماما، وأن يتسم بقدر عال من الشعور بالمسئولية والتواضع، والإستعداد الدائم لاحتمالات التغيير الفكري والقيمي، ناهيك عن التغيير الإجتماعي. وينبغي أن لا نقول إن المسئولية التاريخية والأخلاقية تقع على عاتق أولئك الذين أبادوا المطرفية أويوشكون أن يعيدوا إنتاج ذلك التراث الدامي كلما وصل المأزق التاريخي إلى ذروة احتدامه. فالجميع مسئول بنسب قد تنقص أو تزيد.

والسؤال الذي اطرحه الآن هو: هل يسقط حق المطرفية في الإنصاف والعدل

وإعادة الإعتبار، بالتقادم (كما يقول رجال القانون)، أي بمرور الزمن؟

ومن الواضح أن هذه الدراسة محاولة متواضعة لإنصاف ضحايا أبرياء، تقع المسئولية الأخلاقية في إنصافهم على عاتق مجتمعهم كله. ولا يتحقق إنصافهم إلا بالإقلاع عن إعادة إنتاج ذلك التراث الإستبدادي من خلال ذبح كل (مطرفية) مماثلة أومحتملة في الحاضر والمستقبل، والإقلاع عن إغلاق باب الحوار والتعايش الضروري بين فئات المجتمع، والإقلاع عن إصدار الأحكام على الآخر استنادا إلى تقدير لمواقفه ومعتقداته لا يراعي حقيقة ما يؤمن به، وعن المبالغة في توظيف العنف والغلبة وما يؤدي إليه من استباحة للحقوق والحريات وحرمان الخصم من أي حق، وعن النظر إلى الخلاف معه باعتباره علاقة تضاد مستحيل لا تحل إلا بسحقه التام جسديا ومعنويا. بإيجاز، الإمتناع عن رفع قوة الغلبة فوق الحق.

وفي مجتمع تظل مواجهة هذه القضايا عالقة دون حسم، يظل دم المطرفية في أعناق الجميع، ويظل هذا المجتمع مشدودا إلى ملابسات الماضي الإستبدادي، وعاجزا عن مواجهة تحديات المستقبل في منقلب قرن ومطلع قرن آخر يفرض على الجميع التعامل مع تحولات عاصفة في كل المجالات، من الفكر إلى المجتمع، ومن السياسة إلى العلوم والتكنولوجيا. إن الفرز يزداد عالميا بين من يملكون المعرفة ويجددون معارفهم بسرعات مذهلة، ويطبقونها على مجتمعاتهم وعلى أنظمة الإنتاج فيها، ومن لا يزالون متمترسين داخل عشائرهم و «حصونهم المحاصرة»، وهي حصون يفتحونها أمام الجميع من كل جهات الكرة الأرضية ومن خارجها، ويغلقونها في وجه إخوتهم وأبناء عمومتهم، في عالم لم يعد فيه مكان للأبراج المقفلة المعزولة التي تتصرف وكأن أوهامها عن التاريخ والحاضر والمستقبل «حقيقة الحقائق».

أبـو سلـوم المعتـــزلي

مقدمة

ما بين الهادي وعصر المطرفية

من الهادي حتى القاسم العياني

من الثابت أن تأثير الفكر المعتزلي قد وصل إلى اليمن عن طريق الفكر الزيدي، بوصول الإمام الهادي يحيى بن الحسين إلى صعدة سنة 284 هجرية / 897م (انظر: علي محمد زيد، معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره. و Madelung, W., Der Imam al-Qasim)، وتأسيس دولته المعروفة في اليمن، وهي دولة استمرت في صراع مع الحركات السياسية الدينية الموجودة آنذاك في البلاد كالقرامطة الإسماعيليين بقيادة علي بن الفضل، والإسماعيلية الرسمية بقيادة منصور اليمن، وكذلك مع الدويلات التي كانت قد أسستها الزعامات القبلية والإقطاعية المحلية كبني زياد (استمرت دولتهم من سنة 205 هجرية / 820م - 403 هجرية / 1012م)، وبني يعفر (اسمرت من سنة 225 هجرية / 839م - 393 هجرية / 1003م)، بالإضافة إلى الزعامات القبلية والإقطاعية التي كانت تتمتع في مناطقها باستقلال ذاتي يزيد أو يقل وفقا للظروف السياسية المحيطة في المنطقة.

وهكذا فإن الفكر المعتزلي قد دخل اليمن في مرحلة أصبح فيها بصورة نهائية عقيدة سياسية لحزب سياسي ديني، يتولى فيه الإمام القيادة السياسية والعسكرية والدينية معا، كما يتولى مناظرة الخصوم والرد عليهم، بالإضافة إلى تصريف الشئون الدنيوية وتولي القضاء والإفتاء. وستصاحب هذه الظاهرة السياسية مسيرة علم الكلام المعتزلي - الزيدي في اليمن طوال تاريخه، مما جعله يلعب دورا تاريخيا فاعلا ومهما، ويحافظ على أهم نتائج تراث المعتزلة الفكري بعد أن طمست في الأقاليم الأخرى من الدولة الإسلامية. ولذلك لم يكن غريبا أن يعثر في اليمن على مؤلفات المعتزلة مثل الموسوعة المعتزلية المعروفة بالمغني للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي ومؤلفات للحاكم الجشمي وأمثالهما.

لكن يلاحظ أن الإمام الهادي خلال أربعة عشر عاما من القتال، بدأها وفي نيته

جعل اليمن منطلقا ونقطة ارتكاز للسيطرة على الخلافة الإسلامية، مات وهو يحارب للحفاظ على سلطته في صعدة، عاصمة دولته. فقد قضى الفترة التي أقامها في اليمن منذ قدومه إليها حتى مماته سنة 298هجرية/911م في قتال متواصل توسعت خلاله دولته نحو الجنوب ثم انكمشت مرات، حتى تقلصت منطقة نفوذه عند مماته إلى حد لم تتجاوز مدينة صعدة وجوارها. وهو أمر جعل من الصعب الحصول على خليفة له. فابنه المرتضى محمد، بعد أن عاش تجربة أبيه في اليمن من بدايتها إلى نهايتها، وتجرع مرارة الأسر وذل التعزير، تردد كثيرا قبل أن يتولى الإمامة بعد أبيه، في حين كانت دولة القرامطة بقيادة على بن الفضل تتسع بسرعة، مما يجعل مواجهتا أمرا عسيرا. وحين قبل تولي الإمامة على مضض وبعد إلحاح أنصاره وأقاربه، وضع شروطا أراد من ورائها الحصول على دعم حقيقي ممن طلبوا منه مواصلة المشروع الذي بدأه الهادي، واطرح من حساباته ماكان سلفه يطمح إليه، من اعتبار معاركه في اليمن تهيئة وإعدادا لغزو بغداد واستعادة الخلافة الإسلامية. فقد أدرك المرتضى بتجربته المرة أن ذلك بعيد المنال. واقتصر طموحه على إقامة دويلة ولو في جزء من اليمن يمكن أن تتوفر لها مقومات البقاء. إلا أنه بعد أقل من سنة من التجربة ازادت خيبته حين وجد أن شيئا لم يتغير، وأنه لا يتمتع بالمكانة الكبيرة التي كان يتمتع بها الهادي بشخصيته القوية، وبسطوته وهيبته. وبعد معارك كررت الأوضاع التي كان قد رفض قبول تولي الإمامة بسببها، اثر الإنسحاب والتخلي عن الإمامة، بل وعمد إلى تسريح المقاتلين الآتين من طبرستان (على بحر قزوين) من حيث هم أخلص أنصار دعوة الهادي وأشد مقاتليه (مسلم اللحجي، مخطوطة برلين، ج2، ق60).

ولمحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه، استدعى أقارب الهادي وأنصاره إبنا آخر للهادي لم يعش تجربة أبيه في اليمن، هو أحمد الذي تلقب بالناصر، فقدم من الرس بالحجاز. والتفوا من حوله ليواصل منذ البداية قتال الإسماعيلية والقرامطة والدويلات الأخرى المنافسة.

لكن جهود الناصر لتوسيع رقعة الدولة التي أنشأها الهادي تعرضت لمنافسة قوية من دويلة أستندت على نجاحها في تحقيق الهدف الذي وضعه الناصر لإمامته وهو التصدي للقرامطة. فقد نجح بنو يعفر بقيادة أسعد بن أبي يعفر الحوالي (حكم من سنة 282 هجرية / 895 – 231 هجرية / 943م) في تحقيق ما يشبه الإتفاق بين جميع الدويلات والزعامات القبلية والإقطاعية في اليمن، لإطلاق يد أسعد والالتفاف من حوله للقضاء على حركة القرامطة عقب موت زعيمها علي بن الفضل. وتمكن بهذا الإجماع

من الاستيلاء على المذيخرة، عاصمة الدولة القرمطية، بعد حصار طويل، وأعاد الأمور إلى حالتها التي كانت عليها قبل قيام الهادي، حيث أطلق أيدي الزعامات المحلية القديمة كل على ما كان تحت نفوذه.

وقد وجد الناصر بن الهادي نفسه أمام أمر واقع لا طاقة له بمقاومته، فلم يحاول الإتجاه جنوبا من صعدة حتى لا يصطدم بدولة بني يعفر التي كانت تسيطر على صنعاء آنذاك. فانغمس منذ البداية في صراع مع القبائل اليمنية الواقعة ما بين صعدة ونجران حتى مات والقتال محتدما سنة 322 هجرية / 837م.

ولم تلبث الدولة التي أسسها الهادي أن اندثرت على إثر صراع دام تفجر بين القاسم بن الناصر الذي تلقب بالإمام المختار لدين الله وأخيه يحيى بن الناصر الذي تلقب بالمنصور بالله، وانقسام القبائل بين مؤيد لهذا أو ذاك من طرفي الصراع على الإمامة، ذلك الصراع الذي انتهى بدمار صعده واتفاق القبائل على خلع إمامتهما معا. واختفت الإمامة الزيدية عمليا من اليمن آنذاك، ولم يعد لها نفوذ يذكر وإن بدأ النفوذ الديني والإجتماعي لبني الهادي بين قبائل صعدة نموه التدريجي.

إلا أن تلميذا من تلاميذ المرتضى بن الهادي، من المهاجرين الطبريين إلى صعدة، هو أبو الحسين، أحمد بن موسى الطبري، قد سلك طريقا جديدة في نشر الدعوة، مناقضة لطريقة الهادي نفسه، من حيث أن الهادي جاء ليقود القبائل في القتال لإقامة الدولة واستعادة الخلافة، في حين لجأ الطبري، وقد اختفت الدولة، إلى التبشير السلمي بأفكار الهادي في صيغتها الأولية، حين كانت ما تزال دعوة قبل أن تتحول إلى دولة. فقد لزم مسجدا في صنعاء حمل فيما بعد إسمه (عرف الحي كله فيما بعد بحي الطبري) للتدريس والوعظ، متبعا أسلوب المرتضى بعد تخليه عن الإمامة في الزهد والورع، وإن لم يصل به الحال إلى الإنقطاع عن الناس كما فعل المرتضى قبل موته. وتنقل الطبري بين صنعاء وعمران تحت حماية الزعامات القبلية من آل الضحاك التي خضعت لها صنعاء، في فترة حرجة من تفرغه للتبشير بدعوة الهادي. بذلك عادت دعوة الهادي إلى سيرتها الأولى قبل وصوله إلى اليمن، تبشر بأفكار علها تكسب أنصارا يدافعون عنها عن قناعة، بعد أن كان أغلب المقاتلين معه ومع ابنيه المرتضى والناصر يقاتلون للكسب المادي الذي تتيحه الحرب باسم الغنائم أو للمشاركة في النفوذ والسلطة، باستثناء الطبريين الذين هاجروا من مساكنهم البعيدة في طبرستان لنشر دعوة اقتنعوا بها، ولم يكن لهم من مسوغ للبقاء في بيئة معادية ومقاتلة لهم إلا إيمانهم بأنهم يقاتلون في سبيل استعادة الهادي للخلافة الإسلامية.

وهكذا لم يعد للإمامة الزيدية مكانة تستحق الذكر إلى أن جاءت محاولة أخرى تستحق التوقف عندها، بمجيء القاسم بن علي العياني سنة 389 هجرية / 999م، بعد أن كان مقيما بين قبائل خثعم وتبالة شمال نجران.

وكان قبله الداعي يوسف بن المنصور يحيى بن الناصر بن الهادي قد قام ببعض المناوشات المحدودة لكنه اصطدم بالزعامات القبلية، وعلى الأخص قيس بن الضحاك الذي كان له شيء من سلطة في صنعاء وشمالها، بعد أن أخرج آل الضحاك بني يعفر منها، وكذلك أسعد بن أبي الفتوح الذي كانت له الزعامة القبلية في خولان إلى الشرق من صنعاء. فاضطر الداعي يوسف للإنكفاء والتراجع.

وتصور التواريخ قدوم القاسم العياني بطريقة تذكر بقدوم الهادي من قبله، فتقول إن قبائل صعدة ذهبت إليه واستقدمته للحلول بينها وتولي الإمامة ليكون مرجعا تحتكم إليه. وفي شهر ربيع الأول من عام قدومه إلى صعدة انتقل إلى عيان لتصبح مقر دولته التي لم تعمر طويلا. ولما توجه نحو الشمال ما كاد يصل إلى نجران حتى تمردت عليه صعدة، بتحرض من آل الهادي الذين لم يستطيعوا تقبل هذا المنافس الجديد على ما يعدونه ميراثهم. إذ تزعم تمرد صعدة الداعي يوسف الذي أخفق من قبل في أن يكون له أي نفوذ. لكن العياني جمع ما استطاع من القبائل وسار بهم إلى صعدة وأخرب دربها واخرج الداعي منها وولى عليها ابنه جعفر الذي تصالح فيما بعد مع بني الهادي على أن يكون لهم نصف الخراج الذي يحصل عليه من قبائل صعدة، وبذلك ضمن هدوء بني الهادي إلى حين.

وعندها أرسل إلى صنعاء، بدعم من آل الدعام من بكيل، أحد أنصاره ممن جاء معه، ويدعى الحسين بن القاسم الزيدي، ليوسع سلطته نحو الجنوب، إلى ذمار وآنس والمناطق الواقعة إلى الشمال الغربي من صنعاء، فكانت المرة الأولى منذ الهادي التي يعود فيها نفوذ الإمامة الزيدية إلى هذه المناطق. ومع ذلك ظلت سلطة القاسم العياني مزعزعة، ما تكاد تصل إلى منطقة حتى تفقد منطقة أخرى. إذ ما لبث الداعي يوسف أن تمرد وخرج محاربا للقاسم لانقطاع نصف خراج صعدة، في حين أن القبائل ما كانت لتدفع شيئا لسلطة مزعزعة ضعيفة. وخرج آخرون من آل الهادي مطالبين بتصيبهم هم أيضا. وكانت النتيجة انتهاب القبائل سوق صعدة ودورها سنة 391 هجرية / 1001م. وأخرج عامل الإمام القاسم من صنعاء على أيدي القبائل، لكن الحسين الزيدي

عاد إليها بعد أن نهبت. وتمرد الزيدي نفسه على إمامه الذي أرسل إبنه جعفر لتولي صنعاء. فعاد الزيدي من ذمار واستولى على صنعاء وأسر ابن الإمام ولم يطلقه إلا بعد موافقة الإمام على توليته ولاية عامة من جبل عجيب في وسط بلاد همدان حتى ذمار جنوبا بما في ذلك صنعاء. ثم لكي يتحلل من أي ولاء للعياني أعلن الولاء للداعي يوسف الذي لا حول له ولا طول. وعندها اضطر العياني للتخلي عن الإمامة، و «ترك الأمر والنهي لعدم وجود الأنصار» في آخر السنة نفسها (غاية الأماني، 1/ 233)، واستقر في عيان حتى مات. لكن الحسين بن القاسم الزيدي قتل. وحاول ابنه الإستعانة بآل الضحاك وبغيرهم من القبائل المحيطة بصنعاء دون جدوى. واضطربت أحوال صنعاء، وتعرضت للنهب مرات. ويلاحظ المؤرخون أن القبائل انشغلت بالحرب عن الزراعة فارتفعت اسعار الحبوب ارتفاعا كبيرا.

والغريب أنه عند وفاة الإمام القاسم العياني يوم الأحد 9 رمضان 393 هجرية / 1003م لم يقم بعده ابنه جعفر الذي تمرس بالحرب والحكم، وتولى في حياته صعدة وصنعاء وتعرض للأسر كما بينا، وإنما تولى الإمامة من بعده ابنه الأصغر الذي لا يرد له ذكر في حياة والده، الحسين بن القاسم، وعمره لا يتجاوز التاسعة عشرة. ويقول الحجوري (روضة، مخطوطة، 240) إنه كان لا يقول بإمامة أبيه ولا يدعي الإمامة لنفسه في البداية، ولكنه ما لبث أن تلقب بالمهدي، ودعا أباه المنصور.

وقد ارسل الحسين بن القاسم أخاه جعفر لتولي صنعاء، وظلت المناوشات بينه وبين قبائل آل الضحاك قائمة. وحاول محمد بن الحسين بن القاسم الزيدي الإستفادة من هذا الخلاف لاستعادة ما كان تحت نفوذ والده. فقدم سنة 403 هجرية / 1012م في قبائل جمعها فدخل صنعاء وأخرج جعفر منها وأخرب بعض دورها، مما اضطر الإمام الحسين بن القاسم إلى تولي قيادة المعركة بنفسه لكي يستثير حماسة أنصاره في المعركة، ووصل في جمع من القبائل وحارب الزيدي حتى قتله. وعاد فاتجه نحو صعدة واستولى عليها، وحارب آل الهادي وأخرب بعض دورهم. لكن القبائل سرعان ما تمردت عليه ونهبت مقره في قرية حمده بالقرب من ريدة بتحريض من آل الضحاك. وحاول جمع مقاتلين لمحاربة قبائل آل الضحاك لكنه انهزم هزيمة ماحقة انتهت بمقتله في صفر 404 هجرية / 1013م بالقرب من ريدة، وعمره نيف وعشرون سنة.

وقد نسب إليه كثير من الأقوال الغريبة، منها ما قاله الحجوري من أنه ادعى أنه يوحى إليه، فاعترض عليه أحد شعراء عصره قائلا:

يا مدعي الوحي إن الوحي قد ختما   بالمصطفى فأرح عن نفسك الوهما

لكن الحجوري إنما يكتب في القرن السابع الهجري، وربما عن غير اطلاع على مؤلفات الحسين بن القاسم في علم الكلام، وهي مؤلفات تضيف لأول مرة منذ الإمام الهادي شيئا جديدا إلى علم الكلام المعتزلي في اليمن، وتحتاج إلى دراسة خاصة بها، وبخاصة لأنها قد أهملت في الغالب لخروجها عن المألوف عند الزيدية.

ويقول عنه مؤرخ آخر «أما الحسين عليه السلام فقد صح اختلاله في عقله واختلاطه، وحمله على ذلك عدة من أهل البيت ...». وينقل عن المؤيد بالله، القائم في طبرستان عند تولي الحسين بن القاسم العياني الإمامة، أنه لما بلغه دعوة الحسين

نكس راياته، وترك لإمامة «وأرسل إليه جماعة ليعرف حاله. فلما وصل أولئك وجدوه في علمه وكماله وسائر أحواله في غاية ما يحتاج إليه. لكنه قد تغير عقله فرجعوا إلى المؤيد . . . فأخبروه الخبر، فرفع راياته» من جديد (تاريخ السادة، 142 – 143). وهذا خبر غريب، لأن المألوف عن القائمين من الزيدية في طبرستان عدم التنازل للأئمة من خارجها حتى أنهم طردوا الهادي نفسه منها حين رحل إليهم مع أنهم كانوا يعتقدون إمامته. ويستدل المؤرخ على تغير عقل الحسين بن القاسم من أنه كان يدعي أنه أفضل من النبي، وأن كلامه أبهر من القرءان. وينقل عنه أنه لما قتل خصمه محمد بن الحسين بن القاسم الزيدي، قيل له «أنت الإمام يا مولانا. فقال: لا، وإنما صليت بأوباش على أوباش» (نفسه، 143). ولأن المؤرخ يكتب بعد ما يقرب من ثلاثة قرون من الحدث، فإن الحيطة والتروي تقتضيان القول إن هذه الأقوال قد تكون منسوبة إليه على سبيل التحريض في الصراع السياسي الدموي الذي خاضه في مواجهة خصوم عديدين، وهو صراع انتهى بمقتله في تلك المعارك، واستمر بين خصومه وأنصاره من بعده. فقد واصل أولئك الأنصار الدعوة باسمه وأنكروا موته، وادعوا غيبته، وظلت دعوى غيبته بخاصة موضوعا للجدل في الزيدية لقرون طويلة، لأنها استفزت التراث الزيدي المتأثر بعقلانية المعتزلة، وأخرجته عن السياق الفكري الذي أصبح منهجه في الجدل والحجاج. ولذلك لا يستبعد أن ينسب إلى الحسين بن القاسم ما لم يقله على سبيل الدحض السياسي والكلامي.

والواقع أن هذه الفترة تستحق الدراسة، لأنه لأول مرة منذ مرحلة الهادي وأبنائه تنجز بعض المساهمات الجديدة في علم الكلام المعتزلي في اليمن. فعلى الرغم من صغر سن الحسين بن القاسم العياني، فان له أعمالا يذكرها علماء الكلام في اليمن خلال المرحلة التي سندرسها، ويعدونها أصولا يعودون إليها ويستندون إليها، وبعضها لا يزال موجودا بين أيدينا، مثل مخطوطة الأدلة على الله (برلين، رقم 10314)، والإمامة (برلين، 10275) و بناء الحكمة (برلين، 10272) و التحدي للعلماء الجهال (برلين، 10266)، وتفسير الغريب من كتاب الله (برلين، 10371). ويذكر له كتاب المصادر ما مجموعه واحد وثلاثون مؤلفا (الحبشي، 526 – 529). وفي الحدائق الوردية أن مصنفاته تصل إلى ثلاثة وسبعين مصنفا. وتتسم مؤلفاته مثل (المعجز) بأسلوب خاص في علم الكلام يختلف اختلافا بينا عن أسلوب الهادي مثلا. فهو أسلوب جديد يناقش مسائل علم الكلام بطريقة جديدة تحتاج إلى دراسة خاصة بها.

وبعد مقتل الحسين بن القاسم ظل الإضطراب متواصلا، وعاد الحكم إلى الزعامات المحلية القبلية والإقطاعية، كل يحكم منطقة نفوذه وفقا للأعراف المتبعة مع الإستعانة بقضاة الشريعة المحليين إذا دعت الحاجة. وظلت الأمور كذلك إلى ظهور الداعي الإسماعيلي علي بن محمد الصليحي.

يذكر الحجوري ان شيعة الحسين بن القاسم العياني تلقوا خبر قتله بالقبول. لكن أخاه جعفر، وكان حين مقتله غائبا، لما عاد تلقاه بعض أنصار الحسين للتعزية. فأنكر موته وقال إنه صح لديه أن أخاه نجا وخرج من المعركة سالما (روضة، 241). وفي المستطاب (ق 32) أن أتباعه فيما بعد سموا «الحسينيون»، لأنهم اختصوا بالقول إن الحسين بن القاسم لم يقتل، وإنه لا بد أن يظهر قبل موته، إذ هو المهدي. وذكر صاحب المستطاب من الحسينية الأمير الفاضل بن جعفر بن القاسم العياني، و أخاه الأمير ذو الشرفين بن جعفر ومحمد بن جعفر. وفي سيرة الأميرين الفاضل وذو الشرفين، إبني أخ الحسين بن القاسم العياني، ما يثبت اعتقادهما، وبالتالي شيعتهما، بأن الحسين هو المهدي، وأنه حي لم يمت. وقد حاول بعض مؤرخي الزيدية فيما بعد نفي القول بالغيبة عن أنصاره بالقول إنها صدرت «عن جهالهم». لكن كاتب (سيرة الأميرين) الفاضل وذو الشرفين، وهو الذي يوصف بأنه خطيب الأميرين وشاعر يجادل بشعره خصومهما، ومشارك في معاركهما في وجه علي بن محمد الصليحي، يتحدث عن «كتاب كتبه الأمير ذو الشرفين إلى مولانا المهدي لدين الله الحسين بن القاسم صلوات الله عليه» (ق 303). ويورد نص هذه الرسالة التي تشرح الظروف التي ألمت بالأمير ذي الشرفين منذ وفاة أخيه الفاضل. ويطلب عند وفاته أن يسلمها «بعض الموثوق بهم من القرابات والأصحاب» إلى المهدي. ويتضح من قراءة سيرة الأميرين أنهما وأتباعهما كانو يسمون أنفسهم (الشيعة الحسينية». ويصف مؤلف السيرة ذلك قائلا «لما كان من غيبة إمام العصر، وصاحب الدهر، المهدي لدين الله، الحسين بن القاسم، وكان امتحانا لأولياء الله، ونقمة على أعداء الله (بياض في المخطوطة) وأراهم برهانه فما عقلوا، بقي الناس في ظلمة وفتن، وزلازل ومحن، من سنة 404 - إلى سنة 37(4) - خرج عدو الله علي بن محمد الصليحي [الصحيح حسب كل التواريخ أن الصليحي خرج سنة 439 هجرية]» (ق 218).

ومما يؤيد قول الأمير الفاضل نفسه بالغيبة ما أوردته سيرة الأميرين، ومؤلفها ممن عاصر الفاضل وكان مقربا منه، من حوار بين هذا الأمير وعلي بن محمد الصليحي حول الإمامة، وكيف أن الأمير أخذ يعدد أئمته والصليحي يوافقه القول بإمامتهم حتى وصل إلى المهدي الحسين «سكت الشريف وعلم أن إجماعه (الصليحي) معه ليس إلا سببا للكلام في المهدي عليه السلام وفي غيبته، لأن يستمع العوام والجهال ما لا يعرفونه في ذلك من الحجة والمقال» (ق 231). وورود هذه النصوص في سيرة

الأميرين، وهي نص معاصر لأوج انتشار الحركة، ومروج لأفكارها، يدل بما لا يدع مجالا لأي شك على أن القول بغيبة المهدي الحسين بن القاسم قد شاع آنذاك في قسم من زيدية اليمن. بل إن (الحدائق الوردية)، وقد كتبت في أواسط القرن السابع الهجري، تقول «وقد بقي جماعة من أتباعه يعتقدون أنه حي إلى الآن، وأنه المهدي المنتظر» (مخطوطة، ق 284).

ويبدو أن ورثة القاسم العياني قد وجدوا، بعد تجاربهم القاسية، أن الدعوة إلى إمام غائب أيسر من الدعوة إلى إمام حاضر يحارب ويضطر إلى التخلي عن الإمامة كما حدث للقاسم نفسه، أو يقتل كما حدث لابنه الحسين. وقد أسهمت هذه السياسة في بقاء زعامة الزيدية في أيدي الأمراء من آل القاسم العياني في منطقة واسعة من مناطق انتشارها، مما أهلهم لتولي زعامة مقاومة الدعوة الصليحية في مبتداها.

وقد كانت قاعدة الحسينية في شهارة، وانتشرت منها إلى وادعة ومغارب شهارة. وكان لها بعض أتباع أفراد في الشرفين وصنعاء وبلاد الحيمة (تاريخ السادة، 142). ويبدو أن الحسينية قد انقرضت خلال القرن السابع الهجري / وإن كانت بعض الأخبار تذكر وجود رجل في ثلا يعتقد حياة الحسين بن القاسم العياني في النصف الأول من القرن التاسع الهجري.

الفترة الصليحية

من المهم، لتوضيح صيرورة الحركة التاريخية في تلك الفترة، المرور بإيجاز على أحوال اليمن خلال الدولة الصليحية التي بدأت بظهور علي بن محمد الصليحي عام 439 هجرية / 1047م لتشمل اليمن كلها خلال فترة قصيرة. ويرسم عمارة اليمني، وهو الذي عاصر أواخر هذه الدولة وارتبط بأحداثها، لوحة عن وضع البلاد عند ظهور هذه الدعوة. فتهامة تحت نفوذ بني نجاح وعاصمة دولتهم زبيد، وتغلب الولاة على المناطق الجبلية التي كان يحكمها من قبل بنو زياد ثم بنو نجاح من بعدهم. لكن أسماء الولاة الذين ذكرهم عمارة تكشف عن وجه آخر للوضع. فأولئك الولاة ليسوا سوى الزعامات الإقطاعية والقبلية المحلية التي تذكرها كتب التاريخ تتصارع مع الهادي وورثته من بعده، ومع الدولة القرمطية بقيادة علي بن الفضل، ومع غيرهم ممن حاولوا إخضاع اليمن كلها لحكمهم. والقاعدة التي اتبعتها هذه الزعامات في الماضي، وستتبعها فيما بعد، التعايش مع أية نزعة مركزية والمشاركة معها في الحكم حين تكون قوية، فإذا ضعفت أو تفككت في صراعاتها الداخلية عاد الوضع كما كان عليه قبل ظهورها. وعندها تعود هذه الزعامات المحلية إلى الحكم منفردة في مناطقها. ولعل ما تملكه من أراض ومن نفوذ قبلي متوارث منذ قرون طويلة، يسمح لها بأن تكون الوريث المحلي المباشر لتراجع أية نزعة مركزية.

ويضيف عمارة في وصفه لهذا الوضع عند ظهور الصليحي قائلا إن المتغلب على عدن وأبين ولحج والشحر وحضرموت هم بنو معن، أما السمدان (حصن شمال غرب بيحان)، وحصن السوا (عزلة السوا في الحجرية حاليا)، وحصن الدملوه (في الصلو)، وحصن صبر، وحصن ذخر، وحصن التعكر، ومخلاف الجند، ومخلاف المعافر، ففي أيدي بني الكرندي، وحصن حب (في بعدان)، وحصن عزان، وحصن الشعر، والسحول، فيحكمها بنو أصبح. وحصن خدد، والشوافي، يحكمها بنو التبعي. وتغلب بنو وائل على مخلاف أحاظة (حبيش). وتغلب على حصن أشيح (آنس)، ومقرا (مغرب عنس)، ووصاب، الخولانيون. وتغلب على صنعاء ومخاليفها بنو الضحاك الحاشديون. وتغلب بنو عبدالواحد على أعمال برع ولعسان (بين باجل ووادي سهام وبرع وحاز). وتغلب على حصن مسار قوم من حراز، وتغلب بنو المنتاب الحميريون على مسور حجة. وتغلب على شبام، وكحلان خبان، الحواليون (بقايا بني يعفر). وتغلب بنو أبي الفتوح على خولان العالية (عمارة، 86 – 94). وهذه الصورة التي يرسمها عمارة لوضع اليمن آنذاك تدعو للإستنتاج أن:

1 - كل زعيم محلي استولى على المناطق التي تقع عادة تحت نفوذ أسرته وحاول أن يضيف إليها ما استطاع من مناطق مجاورة بالغزو أو بالتحالف. وفي حين أن الإمامة قد تهاوت ولم يعد لها دولة في منطقة محددة من اليمن، فإن امتيازات «الأمراء» من بني الهادي في صعدة ومن بني العياني في شهارة والمناطق القريبة منها قد تأسست على نحو سيتواصل خلال القرون اللاحقة.

2 - أن الزعامات الإقطاعية والقبلية تتصارع مع كل قائم وكل مدع للسلطة في البداية. فإذا تغلب تحالفت معه، لكنها تحافظ في كل الأحوال على مصالحها وعلى نفوذها التقليدي في مناطقها.

وقد أدرك الداعي الإسماعيلي علي محمد الصليحي أن هذا التشرذم يفتح مجالا لمحاولة خلق دولة مركزية توحد أجزاء البلاد تحت لوائها. وتهيأت له ظروف موائية بتوطد مركز الدولة الفاطمية (الإسماعلية) في مصر، وطموحها لمد نفوذها إلى أقاليم الدولة الإسلامية. وكانت رئاسة الدعوة الإسماعيلية قد انتقلت إلى علي الصليحي بعد أن انتمى إلى الاسماعيلية سرا في سن مبكرة في بلد يغلب على أهله اتباع مذاهب السنة. ويبدو أن زعماء الإسماعلية في اليمن قد اختاروا الصليحي لوجاهة والده القاضي السني في حراز. لكنه سرعان ما اثبت قدرته على الزعامة. واشتغل بمرافقة الحجاج وحمايتهم على طريق الجبال إلى الحج (عمارة، 100 - 101) مما أتاح له فرصة للإتصال بالناس، واستطلاع أحوال القبائل، وتوطيد علاقاته بقبائل يام التي تسكن بالقرب من نجران. وعمل على تكوين نواة سرية حسنة التنظيم، مستجيبة لدعوته ومرتبطة بزعامته، اتسعت باضطراد. وتحت زعامته استطاعت الدعوة الإسماعلية التحول من حركة محدودة الأنصار والنفوذ إلى دعوة اكتسحت اليمن في فترة قصيرة، مذكرة بفترة الإنتشار السريع للحركة القرمطية. ولكن الصليحي وهو ابن وجيه من حراز تعامل مع الأوضاع المحلية بحنكة وتفهم، فتمكن من السيطرة على اليمن دون أن يقتل الزعامات التي قهرها، بل اكتفى بالإحتفاظ بها في «ضيافته» لمنعها من التمرد. وكان في البداية، كما يقول عمارة، لا يظهر حقيقة مذهبه إلا لمن يثق به. وحينما بايعته بعض القبائل على الحرب معه بادر بالسيطرة على حصن مسار في حراز وجعله مركزا لدعوته. وطلب من أتباع الدعوة ومن أولئك الذين بايعوه على القتال معه الوصول إليه. ولما أثارت تحركاته ريبة الممسكين بالسلطة في حراز حاولوا مهاجمته فحاربهم، وأسرع إليه أنصاره من يام وهمدان ونواحي حمير وانضموا إلى من التحق به من حراز (عيون الأخبار، مخطوطة، 7/ 5 - 6). وبدأ بجمع الأموال من أنصاره، وبخاصة من أهل

حراز (نفسه، 7/8). وكان قد راسل الإمام الفاطمي (الإسماعيلي) في مصر قبل الإستيلاء على مسار. ووصله بعد يومين من الإستيلاء على ذلك الحصن رسله الذين بعثهم إلى الخليفة المستنصر ومعهم الإذن له بالخروج (عيون، 7/8). فبدأ يستعد بجمع الأموال والسلاح للخروج من الحصن لنشر الدعوة وتحقيق المشروع السياسي الذي استعد له منذ سنين. ووجه دعوة إلى أهل حراز يعلن فيها مذهبه الإسماعيلي وعلاقة خروجه بالدولة الفاطمية. فبعد الصلاة على النبي (ص) يصلي على «أخيه ووصيه، وعلى الأئمة من نسل مولانا الحسين» وعلى الإمام المستنصر (الصليحيون، 77 – 78).

وبدأ بمد نفوذه نحو الحيمة وحضور. وحينها أدرك زعماء القبائل الشمالية أهمية الحركة التي يقودها. فاستغل آل القاسم العياني الفرصة لإعادة نفوذهم الذي كاد أن يتلاشى. فتحالفوا مع أكبر الزعامات القبلية شمال صنعاء، ابو حاشد بن الضحاك، وأرسلوا في مقدمهم عبدالله بن جعفر بن القاسم العياني إلى الحيمة حيث قتل من معه وأسر هو وأخذ إلى مسار حيث أقام عند الصليحي فترة «ثم سرحه ومن عليه بعد أن حمله العهود، وأكد عليه العقود الآيانية» (سيرة الأميرين، ق 218 – 219). وتمكن الصليحي بعد معارك من التوجه إلى صنعاء سنة 444 هجرية / 1052م، فاستولى عليها وجعلها عاصمة لدولته. ثم مد نفوذه نحو ذمار حيث اصطدم بالإمام أبو الفتح الديلمي الذي هزم ومن معه وقتل في شرق ذمار.

ويستدل من وصول إمام من زيدية الديلم لإحياء الإمامة الزيدية في اليمن على أن غياب الإمامة طوال تلك الفترة قد شغل الزيدية وجعلها تبذل محاولات مختلفة لإحياء دعوتها، وهو ما ستفعله المطرفية أيضا كما سنعرض فيما بعد.

لكن الدولة الصليحية استطاعت أن تستولي على اليمن كلها ما عدا حضرموت خلال مدة حكم علي الصليحي التي لم تطل، وانضمت حضرموت فيما بعد، خلال حكم ولده المكرم أحمد، إلى دولة الصليحيين. وكان علي الصليحي يأخذ معه الزعامات القبلية والإقطاعية التي أزال سلطتها في مناطقها حتى تظل تحت رقابته المباشرة مما لا يسمح لها بتحدي سلطته. وولى في المخاليف والحصون أقاربه وأنصاره المخلصين (عماره، 119)، وبالأخص ابنه المكرم أحمد الذي ولاه الجند وما والاها، وقريبه سبأ بن أحمد الصليحي الذي ولاه حصن أشيح وما والاه، وصهره أسعد بن شهاب الذي ولاه زبيد وتهامة. وحين مات أسعد في السنة نفسها (456 هجرية / 1064م) ولى مكانه ابنه الأعز بن علي الصليحي (توفي سنة 458 هجرية / 1065م).

ويذكر عمارة أن الصليحيين كانوا متسامحين مع خصومهم، مستدلا على ذلك من أنهم لم يقتلوا الزعامات التي أزاحوها عن نفوذها وأحتفظوا بها في الأسر «في ضيافتهم». يؤكد هذا التسامح سيرة الأميرين، وهي التي تتحدث من وجهة نظر معادية حاربت الصليحيين. فمع أن آل القاسم العياني كانوا يتولون زعامة المعارضة القبلية للصليحيين في المناطق الشمالية، فإن الصليحي كلما أسر رجلاً من رجالهم، أبقاه معه، ثم أطلقه دون أذى. وبعد توالي أسرهم وإطلاقهم مرات اضطروا إلى الخروج من ساحة المعركة خلال مدة علي الصليحي، مما سهل له السيطرة على اليمن في فترة قصيرة. ومن علامات تسامحه أنه أبقى في زبيد على القضاء السني ولم يفرض مذهبه على الآخرين. وقد نجح في إقناع الخليفة الفاطمي المستنصر بإلحاق مكة بالصليحيين، إذ زارها علي الصليحي سنة 455 هجرية / 1063م باعتبارها تابعة له.

ويبدو أن ظهور الدولة الصليحية لاقى حماسة كبيرة من الفاطميين في مصر، ليس لأنها ألحقت بدولتهم إقليما جديدا لم يقاتلوا للإستيلاء عليه فحسب، بل ولأنه يطمئنهم إلى أن الدولة الفاطمية ما تزال تجتذب الأنصار للإلتحاق بها، في وقت بدأت تباشير زوالها في الظهور في الأقاليم الواقعة تحت سيطرتها. كما أن اليمن تمكن الفاطميين من السيطرة على طريق التجارة البحري عبر البحر الأحمر. وقد زادت أهمية اليمن بالنسبة للفاطميين باستيلاء السلاجقة الأقوياء على بغداد، وملاحقتهم للإسماعيليين في المناطق الخاضعة لحكمهم، ومحاولاتهم منع التجارة مع مصر عن طريق العراق والشام (الصليحيون، 229).

وفي ربيع الآخر سنة 458 هجرية / مارس 1066م وصل إلى علي الصليحي سجل من المستنصر يقضي بتعيين المكرم أحمد وليا للعهد بعد موت إبنه الأعز في زبيد وهو الذي كان يعد لخلافة أبيه (عيون، 7/ 95 - 80). وقد طلب من المستنصر أواخر سنة 458 هجرية / 1065م أن يسمح له بزيارته في مصر في نهاية موسم حج عام 459 هجرية / 1067م، فرد عليه الخليفة «بأنه يشفق عليه لبعد الطريق ومشقته» (غاية الأماني، 1/ 256، الصليحيون، 97). ولعل السبب الحقيقي هو أن المستنصر أراد أن يحتفظ الصليحي بحماسته وإيمانه متقدين فينشغل بتوطيد سلطته في اليمن، خوفا من أن يرى في مصر تشتت زعامة الدولة الفاطمية وتصارعها، وسيطرة الوزراء الفعلية على الحكم بحيث كان الخليفة بلا سلطة حقيقية في تلك الفترة المتأخرة من تاريخ هذه الدولة قبيل اختفائها.

لكن الزيارة ما كانت لتتم لأن علي الصليحي قتل في طريقه إلى الحج، يوم السبت

12 ذي القعدة سنة 459 هجرية / 24 سبتمبر 1067م، على أيدي النجاحيين الذين كانوا يحاولون استعادة حكمهم لتهامة، وأسرت زوجه أسماء بنت شهاب. وأدى مقتله إلى هرب جميع من كان معه من الزعامات القبلية والإقطاعية التي عادت إلى مناطقها الخروج على سلطة الصليحيين، مما اضطر ابنه المكرم أحمد لأن يخوض معارك كثيرة لاستعادة ما كان تحت سلطة أبيه. وكان بقاء أمه في الأسر في أيدي النجاحيين عامل تحريض يحفزه وأنصاره على الإسراع في تحريرها واستعادة زبيد.

وحاولت الإمامة الزيدية المشاركة في هذا التمرد شبه الشامل الذي وجدت الدولة الصليحية نفسها في مواجهته عقب موت علي الصليحي. فقد جمع الداعي حمزة بن أبي هاشم (جد الإمام عبدالله بن حمزة الذي سنتحدث عنه فيما بعد) بعض القبائل، وتحرك بهم محرضا على مهاجمة صنعاء عاصمة الصليحيين آنذاك، فأرسل المكرم إليهم عسكرا قابلهم غربي بوسان (أبو الرجال، مخطوطة، 2/ 83 - 84) حيث هزم حمزة بن أبي هاشم وقتل في 21 ذي الحجة سنة 459 هجرية / 2 نوفمبر سنة 1067م. وقضى المكرم عامه الأول في الحكم في قتال متواصل لبسط سلطته، وفرض مكانته، والتجهيز لتحرير أمه. وبذلك تهيأت الظروف لحشد ما يكفي من المقاتلين لاستعادة زبيد. وهو ما تم في آخر شهر صفر سنة 460 هجرية / 1067م. وحينها انهزم سعيد الأحول النجاحي وهرب عبر البحر الأحمر إلى موطنه في جزيرة دهلك. وحاول الأمير الفاضل العياني استغلال انشغال المكرم بقتال النجاحيين في زبيد لحشد القبائل (سيرة الأميرين، 249)، فلم يجتمع معه مايمكنه من مواجهة الدولة الصليحية. وحاول التوجه بمن اجتمع معه من المقاتلين لمساعدة النجاحيين في قتال الصليحيين. فلما علم بهزيمة حلفائه عاد يتنقل بمن معه من منطقة إلى أخرى لتحريض القبائل (نفسه، 246). لكن سرعان ما تمردت عليه قبائل الجوف بتحريض من الصليحيين (نفسه، 247). ونجح المكرم في استمالة القبائل وأخذ عهودها بأن لا تناصر الفاضل، ولا تقدم له المساعدة (عيون، 7/ 105). إلا أن ذو الشرفين، أخو الفاضل، تحصن في شهارة لتبقى معقلا مهما لبني القاسم العياني طوال الفترة التي ندرسها. وتذكر سيرة الأميرين أن الفاضل وذو الشرفين كانا يتقاضيان من بني نجاح في فترة من فترات قتالهم للصليحيين مبلغ ألف دينار شهريا لتمويل قتالهم (نفسه، 252). وفي هذه الفترة تمكن ذو الشرفين من عقد تحالف مع سلطان مسور المنتاب (مسور حجة) لمواجهة الصليحيين في السفوح الغربية (نفسه، 264). لكن السلطان بعد أن استعاد سلطته على ما كان قبل ظهور الصليحيين تحت نفوذ سلاطين مسور من بني المنتاب طرد ذو الشرفين من منطقته، مما اضطره للعودة

إلى شهارة (نفسه، 267). وحينها اضطر الفاضل وذو الشرفين إلى ترك الحرب «لما كثرت عليهما مواد [نفقة] الأجناد [المقاتلين القبليين] ورأوا تغير أحوال الرعايا» وذلك سنة 467 هجرية / 1074(1075)م (غاية الأماني، 1/ 267 - 268). فانسحب الفاضل إلى الجوف حتى قتله القبائل فيما بعد، واستقر ذوالشرفين في شهارة حتى مات (سيرة الأميرين، 293). ويبدو أن صعدة ظلت تابعة للصليحيين حيث انقطعت فيها الخطبة للهادي، مما دفع الفاضل للتعاون مع آل الهادي لأول مرة لجمع القبائل وإخراجهم منها قبل انسحابه إلى الجوف (نفسه، 258).

ومما يلفت النظر أن المكرم اهتم بتنظيم أمور ميناء عدن وجباية المكوس على البضائع الواردة والصادرة. فلأول مرة تذكر التواريخ تولية وال في عدن على ما يأتي من البر وآخر على باب البحر.

وعلى الرغم من النجاحات التي حققها المكرم الصليحي بعد توليه الحكم، فان نفوذ الدولة الصليحية أثناء حكمه في المناطق القبلية الواقعة إلى الشمال من صنعاء قد بدأ بالتناقص شيئا فشيئا. وعادت فيها السلطة إلى أيدي الزعامات القبلية المحلية. وتزايد ضعف نفوذ آل القاسم العياني باختلافهم بعد موت ذو الشرفين محمد بن جعفر. فحين كان ما يزال مريضا قبيل موته أمر ابنه جعفر أن يصلي بالناس في جامع شهارة في عيد الأضحى، على الرغم من وجود الكثير من آل القاسم العياني ممن شاركوا معه في المعارك، مثل أخيه أحمد بن جعفر، ومن أقاربه الحسن بن إبراهيم، وحميدان بن القاسم. ونظر إلى تقديم ذو الشرفين لابنه ليؤم الناس بصلاة العيد تعيينا غير مباشر له خليفة لأبيه. وكانت نتيجة هذا الخلاف تضاؤل دورهم بحيث لم يعودوا قادرين على التأثير على مجريات الأمور، على الرغم من تضعضع الدولة الصليحية التي قاتلتهم وأضعفتهم فيما مضى.

وكان أكبر انتصارات المكرم نجاحه في قتل منافسه في تهامة، سعيد الأحول النجاحي الذي قتل أباه، لكن ذلك لم ينه الصراع مع بني نجاح، حيث هرب جياش بن نجاح إلى الهند وسيعود بعدها لاستعادة زبيد.

وفي أيام المكرم بدأ الفصل في اليمن بين الدولة والدعوة. فقد جعل أمور الدعوة إلى القاضي لمك بن مالك الحمادي الذي عاد لتوه من مقر الخلافة في مصر يحمل مرسوم تقليد المكرم خلفا لأبيه، بعد أن التقى في مصر بالداعي المؤيد الكرماني، وسمي القاضي لمك «داعي القلم»، بينما اعتبر المكرم «داعي السيف» (عيون، 7/ 83).

ويبدو أن المكرم لم يكن متضلعا في أمور الدعوة، وإنما كان مجرد حاكم انتقلت إليه السلطة بالوراثة، في وقت تحتاج الدعوة إلى بذل جهد لشرحها والتبشير بها، في حين كانت الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وسورية في مراحلها النهائية قبل الزوال. وكان المكرم أيضا معتل الصحة، وهو ما لم يمكنه من تحمل أعباء الحكم، في مرحلة كان الحاكم فيها يحتاج إلى خوض معارك مستمرة للإبقاء على سلطته. ولذلك اضطر أمام القلاقل المستمرة في المناطق القبلية الشمالية، وبسبب ضعفه الجسماني بعد أن أصيب بالفالج، إلى نقل عاصمة دولته إلى جبلة، ليضمن وجودها في مناطق خصبة توفر دخلا يمكن الاعتماد عليه في تمويل الدولة، ومنشغلة بالزراعة عن الحرب فلا تحتاج إلى الكثير من الجهد للسيطرة عليها. وأدى مرض المكرم إلى تولي زوجته سيدة بنت أحمد شئون الحكم. وترك الصليحيون واليا في صنعاء أحد قادة عسكرهم من يام هو عمران بن الفضل اليامي، الذي ستستقل أسرته فيما بعد بحكم ما استطاعت من المناطق القريبة من صنعاء، وستلعب دورا مهما في تاريخ الفترة التي ندرسها. واشتد المرض على المكرم حتى احتجب تماما عن الناس، وتخلى عن شئون الدولة لزوجته. ومن هنا بدأ حكمها الطويل حتى ماتت سنة 532 هجرية / 1137(1138)م.

ويعد تولي امرأة شئون الحكم والسلطة في مجتمع إسلامي تقليدي أمرا غير عادي. ولعل ذلك يعود إلى تسامح الدولة الإسماعيلية من جهة، وإلى الدور الذي كانت تلعبه المرأة الريفية في السفوح الغربية من اليمن خصوصا. ويمكن إدراك أهمية تولي امرأة شئون الحكم في اليمن حينها إذا عرفنا أن الأمير الزيدي الفاضل القاسم بن جعفر العياني كان يفرض الحجاب على زوجاته أمام أبنائه البالغين من زوجات أخرى (سيرة الأميرين، 292 أ). ويمكن أن يعود تولي امرأة للسلطة إلى ما قد تكون الدعوة الإسماعيلية عرفته في بعض حلقاتها من اشتراك للرجال والنساء في اجتماعات مناقشة أمور الدعوة، مما جعل القائمين على رعاية القيم المتوارثة يبالغون في تصويره لدرجة القول إنهم يبيحون المحرمات في ما عرف من تزوير تاريخي أطلق عليه خصومهم تسمية «ليلة الإمام». ومع ذلك يبدو أن سيدة بنت أحمد كانت تجيد القراءة والكتابة، وتحفظ الأخبار والتواريخ، ملمة بأيام العرب. وهذا تأهيل ليس معتادا في مجتمع تغلب عليه الأمية، ولا تنال فيه المرأة أي قسط من التعليم إلا في النادر. ولذلك كانت تلقب بلقيس الصغرى (عمارة، 260 - 261) بالمقارنة مع بلقيس الكبرى التي يذكر العهد القديم أنها كانت ملكة سبا، وإن لم تؤكد ذلك النقوش بعد. ومع ذلك يبدو أن الغلبة التي فرضتها على راس السلطة في اليمن لم تكن كافية لإقناع الخليفة المستنصر، أو

الممسكين بالخلافة باسمه، يرفعها من حدود الدعاة إلى مقامات الحجج، وفقا لمصطلحات الإسماعيلية (عيون، 7/ 131). ودار جدل حول استحقاقها لدرجة الحجة، وهي درجة تلي درجة «داعي الدعاة أو باب الأبواب. وعادة يكون الحجة ممثل الإمام» (الصليحيون، 144، هامش 3). فقد رد الخطاب بن حسن الحجوري، وهو من سيلعب دورا مهما في فترة حكمها، على المعترضين، القائلين إن الإناث لا يستحققن رتبة الحجة، قائلا إن المظاهر الجسمانية من تأنيث وتذكير لا قول بها، ولا عمل عليها. فقد نجد من هو من جنس الإناث وهو في أعلى الرتب، كفاطمة بنت النبي (ص)، وخديجة زوجه، ومريم العذراء، ونجد على العكس من هو ظاهر بصفات الذكر وهو في أسفل رتبة من رتب الإستحالة. وهكذا فالذكورة والأنوثة من الصفات الجسمانية الظاهرية التي لا تفصح عن الحقيقة الباطنة بحيث يحكم على العقل أنه ذكر أو أنثى. والخطاب الحجوري هنا لا يجادل ليدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة، بل يستخدم التأويل المعروف في الفكر الإسماعيلي ليدلل على أن الذكورة من حيث هي قيمة من قيم الفروسية تعني كل الخصال الحميدة. فمن فعلها اكتسب صفة الذكورة الباطنة بصرف النظر عن جنسه الظاهر. وبذلك تتحول الذكورة والأنوثة إلى قيمتين معنويتين مكتسبتين.

ويبدو أن هذا التنظير لجواز تولي المرأة لمنصب الحجة في الدعوة الإسماعيلية قبيل أفول الدولة الفاطمية في مصر لم يلق قبولا في الأوساط الممسكة بالخلافة. فالسجلات المستنصرية تحوي رسائل من الخليفة المستنصر إلى الصليحيين في اليمن يأمر فيها سيدة بنت أحمد بإقامة ولدها الصغير علي، الذي لا يتجاوز العاشرة من عمره، وتحرير جميع المراسلات الرسمية باسمه (عيون، 7/ 129). ويوجد سجل آخر يدعوها إلى طاعة ولدها الصغير. ولأن الخليفة يدرك أن هذا الطفل ليس إلا رمز لا يقدر على شيء، حرص على أن ينصحها بأن تستعين بأهل الدعوة في اليمن. وإذا كان الجدل في اليمن يدور حول استحقاق النساء لرتبة الحجة، فإن الجدل في بلاط الخليفة المستنصر في القاهرة كان يدور حول جواز تولي الطفل للحكم بحجة أنه إذا جاز تولي الطفل الإمامة، وهي مكانة تلي النبوة، جاز ذلك في الدعوة. لكن مشكلة تعيين الخليفة لعلي بن المكرم خليفة لوالده لم تحسم الجدل، لأنه توفي بعد وفاة أخيه الأصغر منه، وترك أمه تواجه الطامعين في السلطة مجردة من كل غطاء شكلي، وفي مقدمهم سبا بن أحمد الصليحي الذي تحرك بعسكره لاحتلال جبلة وأخذ السلطة منها بالقوة إذا رفضت الزواج منه. وتوسط الوسطاء، وتدخل الخليفة الذي رأى ذلك حلا لا بديل عنه

بالحفاظ على السلطة الإسماعيلية في اليمن. وتجمع الجميع للضغط عليها حتى قبلت بإقامته في مقام الدعوة والملك. لكنه لم يمض سوى شهر في جبلة ثم غادرها لتبقى سيدة ممسكة بالموقف في جبلة، وتبقى سلطة سبا طليقة في المناطق التي يحكمها حتى مات سنة 492 هجرية / 1098(1099)م، أي قبل موتها بأربعين سنة. وهكذا لم تئول السلطة بسهولة ويسر، بل ثار الكثير من المنازعات بين الصليحيين حول توليها. وإذا كان سبا بن أحمد الصليحي قد حاول فرض سلطته عليها بالقوة والحيلة معا (تمثلت الحيلة في فرض زواجه منها)، فإن آخرين طمعوا في خلافة زوجها المكرم وإن لم يصلوا حد شن الحرب عليها كما فعل سبا.

وأمام هذه الصعوبات كان متوقعا أن يتم الفصل بين الدولة والدعوة في فترة حكمها. فقد انتزع الأمرين عمليا سبأ بن أحمد في فترة زواجه بها، في حين ظلت محافظة على القاضي لمك ولقبته بداعي البلاغ، بعد أن كان في حياة المكرم يسمى داعي القلم. وعندما توفي سنة 510 هجرية / 1116م حل محله ولده يحي بن لمك.

وكانت سيدة بنت أحمد والصليحيون قد اتخذوا موقفا مواليا للمتولي للخلافة بعد انقسام الفاطميين في مصر على إثر موت الخليفة المستنصر سنة 487/ 1094م، ووزيره القوي بدر الجمالي الذي كان الحاكم الفعلي طوال عشرين سنة. فقد انقسموا حينها إلى فرقتين ما تزال الإسماعيلية ممثلة بهما، هما النزارية الذين ناصروا نزار بن المستنصر، الإبن الأكبر للخليفة ومن تنتقل الخلافة إليه وفقا لنظرية الإمامة الإسماعيلية، ومستعلية ناصروا أحمد المستعلي بالله بن المستنصر، مسنودا بالوزير الأفضل بن بدر الجمالي، الذي أصبح وصيا على الخليفة، يحكم باسمه. ولما توفي المستعلي سنة 495/ 1101م واصل الصليحيون الولاء لإبنه الآمر، وهو طفل لم يبلغ السادسة من العمر، أقامه الوزير الأفضل ونصب نفسه وصيا عليه كما كان وصيا على أبيه. وعند ما تقدم العمر بالملكة سيدة بنت أحمد أوكلت أمر الدعوة إلى الذؤيب بن موسى الوادعي. بل إنها حين قتل الآمر بن المستعلي في 2 ذو القعدة سنة 524 هجرية / 1130م وكان له كما يبدو من سجل وصل إلى اليمن، طفل إسمه الطيب، اختفى فقبلت قول رجال الدعوة إنه دخل دور الستر، وحينها أعلنت نفسها كافلة الإمام الغائب، ولم تقبل تولي الحافظ عبدالمجيد بن أبي القاسم بن المستنصر، لأن الإمامة في الإسماعيلية تنتقل من الأب إلى الإبن وليس إلى الإخوة وأبناء الأعمام. وحول القول بغيبة الإمام يقول أكبر مؤرخي الإسماعيلية الداعي عماد الدين إدريس الأنف في القرن التاسع الهجري «وما زال الستر إلى هذا الأوان، والإمامة جارية في الإمام الطيب ...» (العيون، 7/ 201). وحينها

أقامت الملكة الصليحية الداعي الوادعي داعيا مطلقا للدعوة الفاطمية في كل مكان، ولم تعد تابعة لمصر. واستعان الوادعي بالخطاب بن أبي الحفاظ الحجوري وأطلق عليه لقب مأذون، والمأذون يأتي بعد الداعي المطلق، ليستعين بمركزه القبلي في حجور الشام، في السفوح الشمالية الغربية من اليمن. وقد ظل الحجوري على ولائه للدعوة الإسماعيلية حتى بعد سقوط دولة الصليحيين ودخول الدعوة في اليمن في دور الستر أو الإختفاء.

ويدأ نفوذ الدولة الصليحية ينحسر شيئا فشيئا. فاستقل ولاتهم بنو زريع بالحكم في عدن وما والاها، واستقل ولاتهم الهمدانيون بالحكم في صنعاء وما والاها. وتوطد مركز بني نجاح في زبيد وتهامة. وتغلبت الزعامات القبلية في المناطق الشمالية والشرقية. وماتت الملكة سيدة بنت أحمد سنة 532 هجرية / 1137م وقد بلغت من العمر اثنين وتسعين عاما، بعد أن شاخت الدولة بشيخوختها. وبموتها مات معها نفوذ الصليحيين.

ويلاحظ عجز السلطة الصليحية في فترة سيدة بنت أحمد عن توسيع قاعدتها العقيدية بكسب مؤمنين يدافعون عنها بالحماسة التي نشرها بها أنصار علي بن محمد الصليحي من قبائل يام وحلفائها. ولعل الدعوة الإسماعيلية نفسها، بما تحمل من أفكار تمزج بين الفلسفة الإسلامية والدين، وما تتصف به من ميل إلى التأويل الباطني، غير قابلة للإنتشار العلني في أوساط العامة. وقد نجح علي الصليحي في تكييفها بحيث لا يظهر منها إلا بقدر ما يسمح المقام وبحسب المخاطب. ولعل هذا القدر من عدم الإنتشار بين العامة هو ما جعل الخلافة الفاطمية تختفي من القاهرة دون أن تترك أتباعا يواصلون دعوتها في مصر.

وينقل عمارة ما يفيد أن الصليحيين قد بنوا في ذروة مجدهم الكثير من المآثر في صنعاء وغيرها (ص 119 – 120)، ومن ذلك جبلة، عاصمتهم. وعرفت دولتهم بنظام الإقطاع، من خلال إعطاء مناطق بكاملها للمقربين وقادة الجند، مكافأة وعربون ولاء، كما فعلوا مع بني الصليحي، وبني الزواحي، وزعماء اليامين مثل بني زريع الذين تولوا عدن والمناطق التابعة لها لحكمها مقابل مبالغ سنوية تدفع للملك. وقد تكون الإقطاعات مناطق زراعية تعطى بمن عليها من مزارعين. وقد أدى هذا النظام إلى إثقال كاهل المزارعين بالجبايات بلا رقيب أو حسيب. وتقل عمارة عن وال لما رأى المال الذي يجبيه يصرف بترف قوله «دخلت النار في جمع هذا المال ثم صار إلى ما صار إليه» (ص 134).

ويبدو أن العملة المستخدمة أيام الدولة الصليحية كانت الدنانير الأسعدية، نسبة إلى أسعد بن يعفر الحوالي المذكور سالفا، ودنانير حاشدية (ربما ضربها بنو الضحاك الحاشديون؟). وربما استخدمت عملات أخرى قبل أن يصك المكرم الصليحي دينارا جديدا يقول عنه عمارة إنه «دينار اليمن اليوم» (ص 135).

سلطنة اليامين في صنعاء

سبق ذكر أن المكرم أحمد بن علي الصليحي لما نقل عاصمة الدولة الصليحية إلى جبلة ترك في صنعاء واليا هو القاضي عمران بن الفضل اليامي سنة 479 هجرية / 1086م. لكن صنعاء تبعت الداعي سبأ بن أحمد الصليحي المقيم بأشيح (ضوران) آنس، حين أصبح سبأ الرجل الأول في الدولة الصليحية بعد وفاة المكرم، وهو الذي عين واليا له في صنعاء هو حاتم بن الغشم المغلسي الهمداني معتمدا على دعم القبائل في المناطق الشمالية الغربية من المدينة. لكن ضعف الدولة الصليحية الذي بدأ بالخلاف بين الصليحيين على خلافة المكرم جعل هذا الوالي يتغلب على صنعاء والمناطق التابعة لها سنة 491 هجرية / 1098م وظل، يحكمها حتى سنة 510 هجرية / 1116م عندما قاد القاضي أحمد بن عمران اليامي قبائل همدان في انتفاضة أزاحت آل الغشم من السلطة، وأقامت مكانهم آل القبيب من وجهاء القبائل. وظلت في أيديهم فترة من الزمن حتى افترقوا واختلفوا فيما بينهم.

وكان القاضي عمران اليامي وبنوه قد استفادوا من عملهم مع الصليحيين فامتلكوا أراضي واسعة في الروضة وهمدان والرحبة والسر وغيرها. وكانوا يختارون أراضي معروفة بخصبها وغزارة انتاجها الزراعي. ولم يكونو من زعماء القبائل، بل كانوا قضاة يام، معروفين بالتحصيل العلمي والأدبي. يقول أبو الرجال عن حاتم بن احمد بن عمران «كان عالما باللغة، محققا، حافظا لأيام العرب وأمثالها وأشعارها، متكلما في كل نوع من أنواع الكلام ...» (مطلع البدور، مخطوطة، 1/ 185 - 187). والسلطان حاتم بن أحمد بن عمران بن الفضل اليامي هو الذي كتب له نشوان الحميري رسالة الحور العين. وقال عنه الخزرجي إنه كان شاعرا فصيحا بليغا، حسن الشعر (العسجد، 76). وقد أقاموا في الروضة بالقرب من صنعاء إلى الشمال، يقوون مركزهم ومكانتهم الإجتماعية بين القبائل، حتى تمكن حاتم المذكور من تولي السلطة في صنعاء وما أمكن أن ينضم إليها من المناطق القريبة منها سنة 533 هجرية / 1138(1139)م، أي بعد سنة من وفاة الملكة الصليحية سيدة بنت أحمد، بعد أن رأى الدولة الصليحية تضمحل وتزول (العسجد المسبوك، مخطوطة، 71 - 74 و قرة العيون، 284 - 289 و غاية الأماني، 1/ 279 - 282). ويقول الخزرجي إن سلطته امتدت من الحدا (نقيل العابر) جنوبا إلى جبل عيال يزيد شمالا (بركة جوب) (العسجد، نفسه). والملاحظ أن جميع السلاطين الذين تولوا صنعاء بعد خروج الصليحيين منها هم من عسكر الدولة الصليحية وممن ظل للدعوة الإسماعيلية بعض الأثر فيهم. أما الحجوري، وهو مؤرخ متأ

بالإسماعيلية، فيقول إن السلطان حاتم استمد الولاية من بني زريع (روضة، 309). لكن القول إن الزريعيين هم الذين أتو بحاتم إلى الحكم في صنعاء لا يبدو صحيحا، لأن الزريعيين لم يكونوا قادرين على بسط سلطتهم على المناطق الواقعة بين مناطقهم في الجنوب وصنعاء، وإنما قد يكون حاتم وهو الذين كان مايزال متأثرا بالإسماعيلية قد سعى للحصول على مسوغ شرعي لحكمه أمام أنصار الدعوة الإسماعيلية في المنطقة التي يحكمها، بإعلان نفسه ممثلا للخليفة الفاطمي الحافظ عبد المجيد الذي كان بنو زريع قد استخدموا الدعوة له غطاء لاستقلالهم عن الصليحيين. ويتأكد هذا القول من خلال الصلات الحسنة التي ربطت الزريعيين في عدن والهمدانيين في صنعاء، حتى أنهم حاربوا معا دولة بني مهدي حين خلفت دولة بني نجاح سنة 554/ 1159م. كما أنه ظل على صلة بقبائل جنب الساكنة فيما بين ذمار ونقيل سمارة، وهي التي كانت تحارب مع الصليحيين، وكانت الدعوة الإسماعيلية منتشرة فيها، وماتزال عراس أثرا من آثارها.

ولم تواجه سلطة حاتم في البداية مقاومة تذكر من الزيدية في هذه المناطق، بعد أن تدهور حال الإمامة وخرجت من ميدان الصراع السياسي لفترة. ولم يبق سوى بقية من نفوذ لبني الهادي في صعدة وبني القاسم العياني في شهارة، وإن كانت المطرفية موجودة في هجرها، تمارس تأثيرا متزيدا فيما حولها، كما سنعرف فيما بعد. وحتى حين قام الإمام أحمد بن سليمان سنة 532 هجرية / 1137م انشغل بمحاربة القبائل في الجوف وبرط ونجران ووادعة وغيرها، ولم يتوجه نحو صنعاء إلا في سنة 545 هجرية / 1053م (إنباء الزمن، مخطوطة، 215). وسيأتي الحديث عن هذا الإمام بالتفصيل فيما بعد.

وبعد موت السلطان حاتم في رمضان سنة 556 هجرية / 1161م تولى بعده ابنه علي بن حاتم، وهو الذي استولى على حصن شبام الغراس (كان يسمى آنذاك ذمرمر) واتخذه معقلا من معاقل سلطنة الياميين الهمدانيين، يتحصنون به كلما أخرجوا من صنعاء، وينطلقون منه لحماية ممتلكاتهم في قاع البون والوديان القريبة منه.

ولتأكيد انتمائهم إلى الإسماعيلية حرصوا على أخذ الخمس، وفقا للفقه الإسماعيلي (إنباء الزمن، 218 – 220). إلا أن ابن أبي الرجال يورد شعرا للسلطان حاتم يتبرأ فيه من الداعي الإسماعيلي المطلق الذي ولته الملكة الصليحية سيدة بنت أحمد، وهو الذؤيب بن موسى الوادعي، ومن علي بن الحسين الأنف، مأذون الداعي الإسماعيلي الطيبي، إبراهيم بن الحسين الحامدي، حيث يقول:

برئت من الذويب ومن علي ... ومن مأذون همدان برئت
مؤاذين عموا وغموا هداهم ... فإن شايعتهم فلقد عميت
ظموا ورويت من ماء معين ... ولو أني صحبتهموا ضميت
شقوا بخلافهم للدين حقا ... وخالفت الغواة فما شقيت

وهذا الشعر إن صحت نسبته إلى السلطان حاتم لا يعني البراءة من الدعوة الإسماعيلية، بدليل إن بني حاتم ظلوا طوال حكمهم يأخذون الخمس عند الجباية حسب القضاء الإسماعيلي. وقد يكون الدافع أن السلاطين من آل حاتم لا يريدون تسليم سلطتهم إلى دعاة الإسماعيلية، حيث جرت العادة أن يتمسك القابظون على الحكم بما تحت نفوذهم ويمتنعون عن تسليمه حتى للإمام الذي يدعون الناس لإتباع دعوته. إلا أن حسين الهمداني يقول إن سلاطين همدان اليامبين في صنعاء "قد تحرروا من جميع المذاهب (؟) والدعوات، وأرادوا تكوين دولة شعب همدان واليمن، ولم يتمكن لهم هذا بظهور الغز (الأيوبيين) على مسرح اليمن" (الصليحيون، 270). وهذا قول فيه الكثير من المبالغة. فحاتم وأولاده من بعده قد أرادوا استغلال الفراغ الذي تركه تفسخ الدولة الصليحية لحكم مااستطاعوا من المناطق القريبة من ممتلكاتهم في حقل البون، واتخذوا صنعاء عاصمة لهم كلما سمحت لهم الظروف. ولم يصل الأيوبيون إلى اليمن إلا بعد إن كانوا قد حكموا تلك المناطق خلال ستة وعشرين سنة قضوها في مواجهات مع المنافسين المحليين ومن بينهم الإمام أحمد بن سليمان، وزعامات قبلية في همدان نفسها.

الجزء الأول

الفصل الأول

الإمامة الزيدية تتراجع

كانت الإمامة الزيدية في اليمن قد شهدت بعد اندفاعتها الأولى عقب مجيء الإمام الهادي نهضة جديدة عند تولي الإمام القاسم العياني وإبنه المهدي الحسين بن القاسم الذي اعتقد انصاره بعد موته أنه المهدي المنتظر. وأهم ما في اعتقاد غيبة الإمام في الفكر الزيدي أنه أولا غريب على هذا الفكر بعد أن تطعم بالفكر المعتزلي المعروف بمنهجه العقلاني، وأنه ثانيا يلغي فرض إقامة إمام حاضر بشخصه يتولى قيادتهم في العمل لإقامة الإمامة. ولم يجد قدوم أبو الفتح الديلمي من جبال الديلم بالقرب من بحر قزوين في إعادة الإمامة الزيدية إلى الفعل على المسرح السياسي. وفي سنة 426 هجرية / 1035م حاول أحد أحفاد عبدالله بن الحسين، أخو الهادي، وإسمه أبو هاشم الحسن بن عبدالرحمن، الذي اطلق عليه لقب النفس الزكية تشبيها له بمحمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب لزيادة مكانته بين الشيعة. لكنه لم يسم نفسه إماما، بل اكتفى بمرتبه أدنى هي «داع»، مما يدل على تقدير لصعوبات إعادة الإمامة إلى الفعل، وهي الصعوبات التي أجبرته بعد سنة ونصف من المحاولات اليائسة على الإنسحاب بهدوء، والتخلي عن أي طموح سياسي، حتى أن زبارة لم يذكر أي شيء عنه في تاريخه الرسمي للإمامة (أئمة اليمن).

وحاول حمزة بن أبي هاشم القيام محتسبا دون الإقدام على ادعاء الإمامة، لكنه قتل سنة 459 هجرية / 1067م، دون أن يحقق نجاحا يذكر. وهكذا فرض نجاح الصليحيين نفسه على الزيدية، فلم يعد أحد منهم يخرج، لا إماما ولا داعيا ولا محتسبا، باستثناء مناوشات بسيطة من بني القاسم العياني. وقد أدى هذا الضعف إلى عدم استفادة الإمامة من تراجع نفوذ الصليحيين في المناطق الشمالية، ولذلك تولت الزعامات القبلية المحلية ملء هذا الفراغ، وبخاصة السلاطين اليامييين الذين سموا أنفسهم «اليامبين» للتأكيد على صلتهم بالقبائل الشمالية. ومن مظاهر تضعضع الإمامة الزيدية حينها ما يلي:

1 - وصول دعوة من إمام قائم في الجيل والديلم إلى أحد بني الهادي اسمه المحسن بن أحمد يعينه واليا على اليمن لذلك الإمام الطبرستاني، وهذا يعني أن المبادرة لم تعد تأتي من آل الهادي أنفسهم، بل يأتي تحريضهم من بعيد محاولا دفعهم لإحياء إمامة اعتبروها دائما ملكهم المكتسب. لكن هذه المحاولة انتهت بمقتله على أيدي الحدادين في صعدة سنة 511 هجرية / 1117م .

2 - خروج شخص آخر من آل الهادي يدعى علي بن زيد سنة 531 هجرية / 1136(1137)م في صعدة، مع أنه كان شبه أمي لا يكاد يعرف سوى قراءة القرآن كما تقرأه العامة من الناس. ويصفه مؤرخ الزيدية، يحي بن الحسين بن القاسم بصورة مهذبة، قائلا إنه كان قليل العلم ولم يحرز «شروط الإمامة». (غاية الأماني، 1/ 294 - 295). ولا تذكر له سيرة الإمام أحمد بن سليمان من فعال سوى أنه سجن حجاج صنعاء عند مرورهم بصعدة في طريقهم إلى الأماكن المقدسة، واستولى على امتعتهم، حتى استخلصوا أنفسهم منه بدفع أربعة آلاف دينار أرسلوا من يأتيه بها من منازلهم (مخطوطة، ق 13).

وقد اظهر قدرا كبيرا من عدم الدراية بإدارة شئون السياسة والحرب، إذ أشار عليه بعض أنصاره بالتوجه إلى صنعاء الذي يثير اسمها رغبة القبائل في «غنائم» الحرب، لكنه آثر أن يتوجه بمن معه من أنصاره إلى شظب ليقيم في جبل هناك «فاستثقله أهل تلك الجهة لكثرة النفقة، وتمالأوا على الغدر به وبأصحابه. وكان أهل الجهة يحملون إليهم الطعام كل يوم، فاجتمع منهم في بعض الأيام قدر خمسمائة نفر، وحملوا إليهم الطعام على عادتهم وقد ستروا أسلحتهم تحت ثيابهم. ثم وثبوا على أصحاب علي بن زيد فقتلوا منهم قتلا ذريعا». وكان هو بين من قتل (نفسه). ومن اهم من تبعه أحمد بن سليمان الذي سنتحدث عنه فيما بعد عندما كان عمره 31 سنة. كما تبعه نشوان بن سعيد الحميري (سنتحدث عنه فيما بعد أيضا). بل إن الحجوري يقول إنه خرج استجابة لقصيدة نظمها نشوان يدعو فيها الحائزين على شروط الإمامة إلى الخروج (ص 309).

هاتان المحاولتان اليائستان تدلان على أن انتصار الصليحيين قد جعل الإمامة الزيدية تتراجع بحيث لم يعد أحد ممن تتوفر لديهم شروط الإمامة، أو بعض شرورطها، يقدمون على القيام بأمرها. وانتقلت بذلك السلطة في مناطق نفوذها إلى السلطنات التي تعتمد في حكمها على الغلبة المجردة دون حاجة إلى نظرية للإمامة

تستند إلى أدلة نقلية من الكتاب والسنة. بل إن قيام إمام شبه أمي في الزيدية الآخذة بعلم الكلام المعتزلي بما تضعه من شروط لتولي الإمامة، أمر يدل على أن درجة التراجع قد بلغت مدى لا يستهان به. لذلك لم يكن غريبا تجاهل زبارة، وهو المؤرخ الرسمي للإمامة، ذكر هذين الداعيين في كتابه (أئمة اليمن). ومع ذلك ينبغي القول إن انتشار علم الكلام بما يثيره من جدل ومن رغبة في المعرفة لم يخب، ولم ينته. فقد تولت المطرفية هذا الدور بامتياز كما سنعرف فيما بعد. لكنها تولته بما سيعرف عنها من ميل نحو التشدد في شروط الإمام إلى درجة قال عنها الإمام عبدالله بن حمزة فيما بعد إنها عطلت الإمامة. ولعل المعركة بين الداعي علي بن زيد وأهل شظب تعطي دلالة أخرى حيث كانت شظب في مرحلة من مراحل تطور المطرفية مركزا من مراكز انتشارها، وفيها وجدت هجرة من هجرها.

الفصل الثاني

المتوكل أحمد بن سليمان

(532 هجرية / 1138م – 566 هجرية / 1171م)

كان أحمد بن سليمان، الذي يعود نسبه إلى الهادي يحي بن الحسين، قد خرج مع «إمام» لا تتوفر فيه (شروط الإمامة)، هو علي بن زيد الذي تحدثنا عنه قبل قليل، وشهد ما انتهى إليه هذا الخروج من نهاية فاجعة. ثم أعلن إمامته بعد ذلك بعام، أي في سنة 532 هجرية / 1138م، وهو العام الذي ماتت فيه الملكة الصليحية سيدة بنت أحمد (أروى كما شاع إسمها بين الناس إلى يومنا هذا)، والتي بموتها لفظت الدولة الصليحية النفس الأخير. وقد وجد أحمد بن سليمان اليمن مقسمة بين دويلات وسلطنات ومشيخات عديدة، أهمها الدولة الزريعية ومركزها عدن، ودولة بني نجاح ومركزها زبيد وكانت فيما مضى تمسك بتهامة وبعض المناطق الجبلية شرقها وجنوبها وأصبحت عند قيامه في مرحلة الأفول. وكان سلاطين جنب يمسكون بذمار والمناطق القريبة منها، وصنعاء وما يتبعها بأيدي السلاطين اليامين، والجوف يوالي قبليا آل الدعام، وصعدة والمناطق القريبة تحتكم إلى الأعراف القبلية وإلى آل الهادي متى احتاجت إليهم. وكذلك الحال بالنسبة لبني القاسم العياني في شهارة وما يقرب منها. وكان في حجور سلطنة بني شرحبيل الحجوري الذين كانوا يوالون الصليحيين من قبل. وتهامة الشمالية في أيدي السليمانيين، بالإضافة إلى ولايات ومشيخات أصغر على طول البلاد وعرضها.

ولد أحمد بن سليمان بن سليمان في سنة 500 هجرية / 1106(1107)م مما يعني أنه ادعى الإمامة وعمره اثنان وثلاثون سنة. مولده في منطقة قريبة من حوث. وتذكر سيرته أن أمه كانت متزوجة عند قيامه من شريف يقيم بحوث، وأخويه يحيى وعبدالله يقيمان كل في منطقة مختلفة عن إقامة الآخر لكنها لا تبعد عن حوث إلا قليلا. إلا أن إقامته حين دعى إلى إمامته كانت بالجوف حيث تقول سيرته إن أولاده كانوا يقيمون هناك (سيرة أحمد بن سليمان، مخطوطة، ق 2). ويبدو أنه حصل على تعليمه الأولي

في حوث وإن كان قد تنقل لطلب العلم وبغرض التكوين السياسي والعقيدي إلى صعدة وغيرها، كما كانت عادة أبناء الأسر التي تعد نفسها للعب دور سياسي في دولة الإمامة. ويبدو أن أمه وزوجه كانتا من بني القاسم العياني لأنه يقول فيهم شعرا:

أولـئـك أخـوالـي وأخـوال والـدي وأخوال أولادي وأصلي لهم أصل

ولكنه أقام في صعدة فترة طويلة حتى أنه سيملك بالقرب منها فيما بعد مزارع في وادي غراز وفي المرحبي وفي الضيعة (رسائل جعفر، ق 101).

وكان في مبتدا قيامه بالإمامة شابا يزخر بالحيوية والحماسة، وفارسا قويا، ومقاتلا شديدا، وظل من أشد المقاتلين حتى مماته. وستتيح له المجادلات التي احتدمت في فترة حكمه بين تياري الزيدية آنذاك، المطرفية والمخترعة، الإطلاع على الكثير من كتب علم الكلام المعتزلي، وبخاصة في مرحلته الزيدية، وكذلك كتب التفسير والفقه والأخبار والأدب. ولم يكن الصراع بين تياري الزيدية قد وصل إلى درجة الفراق التام الذي شهده فيما بعد. فالحجوري يقول إن فريقا الزيدية باليمن قد اجتمعا على قبول بيعته (ق 309)، وإن كانت سيرة أحمد بن سليمان لا تقول ذلك.

وقد بدأ، كما هي عادة كل الأئمة منذ الهادي، بتوجيه دعوة مكتوبة «إلى المسلمين عامة». وفيها يطالب بالخلافة الإسلامية حتى ولو كانت قدرته تقصر حتى عن الإستيلاء على اليمن. والدعوة المكتوبة التي يتوجه بها الإمام إلى المسلمين أصبحت الإعلان الرسمي عن قيام الإمام من حيث هذا القيام أحد شروط الامامة الذي حل عند زيدية اليمن محل شرط الخروج المعروف عند الزيدية المبكرة. ولعل الإبتعاد عن اعتبار الخروج شرطا للإمامة، مع أنه يعني بالضبط ما يفعله الائمة من قتال للوصول إلى الحكم، قد جاء للتمييز بين الزيدية والخوارج من حيث الخروج على الامام الظالم مبدأ خارجي تبنته الزيدية الأولى في خروجها على خلفاء بني أمية.

تبدأ دعوة الإمام، أي إمام زيدي، بتصوير الأوضاع السياسية والدينية لعصره، وتعداد مساوئ هذا العصر ومظالمه التي فرضت على الإمام القيام بأمر الإمامة، وتفرض بالتالي على المسلمين اتباعه، من حيث أن تهاونهم في وجود الأوضاع الفاسدة التي يصفها يعد كفرا وتهاونا في الدين يؤدي إلى سوء المصير في الدنيا والآخرة.

ثم يتحدث عن عقيدته السياسية، أو نظريته السياسية، التي ينطلق منها في تناوله للأمور، ويبين مستندا إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لزوم استجابتهم له، ومساندتهم بالنفس والمال. وينتهي بعرض ما يشبه برنامجه السياسي الذي سينفذه، إذا

استخدمنا المصطلحات السياسية الحديثة، فيعدهم بأنه سيسير فيهم سيرة عادلة، وأنه سيحارب معهم من أجل الحفاظ على الدين وصلاح الدنيا. هذا بإيجاز ملخص دعوة أي إمام. وبعد ذلك تختلف كل دعوة عن غيرها بالأسلوب والبلاغة والعمق، وفقا للفترة الزمنية، ووفقا لقدرات كاتبها وسعة اطلاعه، وأحواله ومؤثراته الدينية والسياسية والثقافية.

وبالعودة إلى نص دعوة أحمد بن سليمان، الذي اتخذ لنفسه عند إعلان دعوته لقب المتوكل على الله، نجدها دعوة تقليدية عادية، تتخذ السجع أسلوبا من أولها إلى آخرها، وتميل إلى الوعظ المعتاد في هذا الحال، ولا تتميز بأي خصائص بلاغية أو أسلوبية غير عادية. وهو يبين فيها قناعته بأنه المؤهل الوحيد في عصره للقيام بالإمامة فيقول «فإني لا أعلم أحدا من أهل هذا البيت .. في زماننا هذا أحق بهذا المقام، ولا أحمل لأثقاله، ولا أصبر على أهواله الجسام، مني» (رسائل القاضي جعفر ' مخطوطة، ق 98). وتوضيح هذا الإقتناع مهم وإلا كان كمن يقدم على أمر ليس من حقه أن يقدم عليه. «ولما انتهى الأمر في هذا الزمان إلي، وجبت فريضة النظر في الملمات علي، ورأيت ما شاع في الأرض من الطغيان، وظهر الفساد، لم يسعني في دار الإسلام، ولا جاز لي في مذاهب الإسلام الكرام، أن أتسربل بسرابيل الونى، ولا أن أسدل على النفس أستار الهوينا ... فعلمت لزوم الفريضة لي بالدعاء الحق إلى الله، والجهاد في سبيل الله». ولتصوير أحوال الزمان الذي يعيش فيه والذي يدعو الناس إلى مبايعته لتغيير أحواله يستعين بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول «إن بين يدي الساعة أمورا شدادا، وأهوالا عظاما، وزمانا صعبا، يتملك فيه الظلمة، ويتصدر فيه الفسقة، ويضطهد الآمرون بالمعروف. فأعدوا لذلك الإيمان، وعضوا عليه بالنواجذ» (نفسه، ق 96). وإذا كان قد علم أنه يلزمه القيام بالإمامة، فإنه علم أيضا لزوم الفريضة على الناس بإجابة دعوته، لأن فرض دعوته لا يقوم إلا بفرض استجابتهم له. وهذا ما حاول توضيحه في دعوته. وفي سياق هذه الدعوة لا ينسى أصول المعتزلة الخمسة، فهو يدعو الناس «إلى توحيد الله حتى لا يشبه بشيء من خلقه **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾**، وبعدله عما نسبه إليه الظالمون ... **﴿إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾**». لكنه لا يذكر في دعوته من أصول المعتزلة سوى أصلي التوحيد والعدل، ثم يشير إلى أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن سياق مجموعة من المواعظ التي تشمل أمورا تتعلق بالفروع والأخلاق، مما يعد ذكره أمرا ضوريا في دعوة مهمتها التحريض السياسي في أوساط المسلمين عامة، إذ تلقى في

خطبتي الجمعة أو بعد صلاتها ليستمع إليها المصلون وأغلبهم أميون لا يعرفون من مسائل علم الكلام شيئا. وذكر بعض مسائل علم الكلام موجه إلى العلما ممن يخوضون فيها. ولأنها دعوة سياسية وليست جدلا كلاميا فإنها تسرد المواعظ التي تحض الناس على أداء فرائض الإسلام كالصلاة والزكاة والصيام وأداء الأمانات، إلخ.

وتعطي الدعوة مكانة مهمة للدعوة إلى (الجهاد). فصاحب الدعوة، بتجربته وتجربة من سبقوه من أمثاله، يعرف أنه مقدم على خوض معارك متصلة، في واقع قبلي معتاد على القتال، وهي معركة لم تنته حتى بممات أحمد بن سليمان، بل تواصلت من بعده. ولذلك يوضح أن الجهاد من الإسلام «بمنزلة الروح من الجسد، وهو واقع على كل مسلم بالنفس والمال». الجهاد إذا واجب على كل مسلم، فإن لم يستطع أن يحارب بنفسه، حارب عنه ماله. وذلك يعني دعوة للقادرين كي يبادروا لا للقتال فحسب، بل ولتوفير المال والمؤن اللازمة لتمويل القتال. لكنه يوضح أن القتال لا يكون جهادا في سبيل الله إلا حين يكون جهادا مع «أهل البيت»، وممثلهم في هذه الحالة هو صاحب الدعوة. ويستعين على ذلك بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول «لقد ورد عن جدنا (وكلمة جدنا في هذا السياق ذات مغزى سياسي تحريضي مهم): لا يؤمن عبد حتى أكون أحب إليه من نفسه، وأهلي أحب إليه من أهله، وعترتي أحب إليه من عترته».

وبعد أن يعد المسلمين، إن أطاعوه، حسن المصير في الآخرة، يعدهم في الدنيا، التبصر في الأمور، والتورع عن الظلم والإمتناع عن الإختلاس، والصدق، وعدم الضغينة والحقد، والرحمة بمن اتبعه، والشدة على من خالفه، وأن يكون مقداما في الحرب، باذلا لهم المال. ويطلب منهم مقابل ذلك الإستجابة لدعوته، والطاعة لسلطته، والمسارعة إلى مساندته. وينهي دعوته بلازمة تنتهي بها دعوة كل إمام هي الآية القرآنية الكريمة **﴿قل هذه سبيلي، أدعو إلى الله على بصيرة، أنا ومن اتبعني، وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾**. (نفسه، 96 - 98).

وقد صدرت هذه الدعوة بعد أن شارك أحمد بن سليمان، كما أشرنا سابقا، في المعركة الخاسرة التي قادها «إمام» شبه أمي في شظب، انتهت بهزيمته ومقتله. وحينها عاد إلى الجوف حيث كان يسكن، وكان الجوف يخضع قبليا للسلطان جحاف بن ربيع من آل الدعام، ليعد العدة لإعلان دعوته والقيام بأمر الإمامة. وتقول سيرته إن السلطان تضايق من وصوله إلى الجوف، وكتب يسأله أن لا يصل إليه بمن جمع معه من القبائل، مبديا استعداده للقائه حيث يريد، بسبب القحط. «فلما وقف الإمام على كتابه

غضب منه وأسرها في نفسه» (مخطوطة، ق 2). وغادر الجوف بمن معه إلى برط دون أن يتمكن حتى من زيارة أولاده. وسافر حتى حط بخيوان، وتابع حتى أمسى بمسلت حيث أقام عند أخيه يحي بن سليمان خمسة عشر يوما. وسافر بعدها عند أخيه الآخر، عبدالله بن سليمان في وادعه، ثم توجه إلى حوث حيث أقام عند أمه المتزوجة من أحد الأشراف المقيمين هناك. وتوجه بعدها إلى البطنة، وواصل سيره حتى وصل حيدان في خولان صعدة في جمادي الأولى من السنة نفسها. وكانت قد وصلته رسالة من هناك لعل كاتبها من الفقهاء، معها شعر ركيك شبيه بشعر الفقهاء، تحرضه على القدوم إلى صعدة. وعند وصوله اختلفت خولان الشام فيما بينها. فأقام عندهم يصلح بينهم حتى شوال من العام نفسه. وتمالأ على رفض إمامته أهل الحقل من صعدة «لأجل ما نالهم من مقام علي بن زيد، فصاروا لا يسمعون القائم من أهل البيت إلا و أيقنوا أنه . . . يخرب ديارهم»، كما تقول سيرته. وسارع بعض بني الهادي إلى دعوة القبائل إلى نصرته فاتجه إلى ساقين حيث أمضى بعض أيام العيد. واجتمع في فلله قبائل بني مالك وبني حذيفة وبني حي وتمالأوا على رفض الإذعان لإمامته. فتوجه إلى جماعة. لكن عند اللقاء لم يصل إلى الإمام ممن وعدوه النصرة من جماعة، سوى أحد المشائخ ومعه عدد من أصحابه يحملون مائة قوس وثلاثين ترسا. فلما رأى الإمام هذا التقاعس صرفهم، وصرف معهم بني الهادي حتى لا يتحمل مؤونتهم دون دخول أية معركة، خاصة وأن البلاد كانت في حال قحط «وكان لهم (الإمام وأصحابه) ثلاثة أيام على الزبيب واللحم وذلك لعدم الطعام في ذلك الوقت من شدة القحط في البلاد» (سيرة أحمد بن سليمان، ق 4). فاضطر لمغادرة قبائل صعدة شمالا إلى وادعة الشمالية على طريق نجران حيث دعاهم إلى بيعته. لكنه غادرها لعدم استجابتهم له ومعه عشرة من المرافقين متجها نحو يام الذين وجد بعضهم يحرسون زراعات لهم خوفا من هجمات القبائل عليها بسبب القحط، فاستعدوا لحربه، وذلك ما اضطره للسفر إلى نجران حيث أمضى شهري صفر وربيع الأول سنة 533 هجرية / 1138م. ووصل إليه أناس من همدان ومن جنب يدعونه لقيادتهم لحرب بني الحارث، فرفض الإستجابة لهم. وجاء رسول من الربيعة من خولان صعدة يدعونه القدوم إليهم لأنهم كانوا في حرب مع قبائل مالك من خولان، فعاد من نجران نحوهم. لكنه وصل بعد أن اصطلحوا ولم يعودوا في حاجة إليه فلم يستجيبوا له وطلبوا منه أن ينتظرهم إلى ما بعد الحصاد لإنشغالهم بالزراعة، ولأن السنة جدبية لا تسمح بجمع المؤن (سيرة، ق 7). فأقام في حيدان شهور جمادي الأولى والثانية ورجب وشعبان ورمضان. فلما انقضت أيام العيد طلب

منهم الخروج معه، فاجتمع في شهر ذي القعدة منهم معه ألف رجل ومأتي ترس كما تقول سيرته (ق 9)، ومعهم كبير بني الهادي آنذاك، الشريف أحمد بن يحيى بن يحيى. وسار بهم إلى ساقين، لكن يفهم من سياق الرواية أنهم عادو إلى منازلهم لأنه لم يخض بهم حربا، ولا يستطيع الإبقاء عليهم بجانبه والصرف عليهم دون فائدة. فالحرب في معارك الإئمة والقبائل تمول نفسها بنفسها عن طريق النهب أو فرض النفقة على المغلوب. ثم عاد بعدها ليطلب من بني بحر الخروج معه، لكنهم طلبوا أن يمهلهم إلى ما بعد عيد الإضحى المبارك. ولذلك أقام عندهم ينتظر اجتماعهم معه حتى يئس وسار إلى بني بحر قبل أن يعود إلى حيدان. وهطلت أمطار غزيرة لمدة شهرين أعاقت حركته. وسيرته خلال هذه الفترة تشكو قلة الأعوان (ق 10). لذلك كان أول انتصار تذكره سيرته حين تمكن من إخضاع أهل الحقل ومدينة صعدة بقبائل من بني بحر وجماعة. وعندما أحس أنه يتمتع ببعض سلطة في صعدة عاد إلى نجران ثانية أواخر جمادى الأولى سنة 534/ مطلع سنة 1140م، حيث دخل نجران الهجر مكتفيا بسلطة إسمية، تاركا السلطة الفعلية للمشائخ الذي عين لهم قاضيا يعودون إليه في القضايا التي تحتاج إلى بيان حكم الشريعة الإسلامية فيها. وظل يتنقل بين القبائل من خولان صعدة في حين خرجت نجران على سلطته بابتعاده عنها. فلما عاد إليها بدأت تصل إليه بعض القبائل معلنة الطاعة لأنه أباح نهب ممتلكات المخالفين وخراب دورهم. إلا أن القبائل رفضوا إطعام عسكره حتى بعد أن طلب منهم أن يقتطعوا ذلك من أعشار التمر. لذلك ترك ولاته فيهم وعاد إلى صعدة التي وصلها في الثامن عشر من المحرم سنة 535/ 1140م. ومن علامات مضاء سلطته بين قبائل صعدة أنه حد شارب خمر تحصن بقبائل الربيعة، وهي قبيلة ما كان ليستطيع إجراء الحد على من طلب حمايتها لو لم تكن سلطته نافذة بعض الشيء فيها.

ومن غرائب ذلك الزمان أن سيرته تورد دعوة وصلته من السلطان حاتم بن أحمد اليامي، الذي كان يحكم صنعاء والمناطق القريبة منها، يدعوه القدوم إلى صنعاء وبسط سلطته عليها. وممن شارك في هذه الدعوة القاضي أحمد بن عبدالسلام، والد القاضي جعفر، الذي سيكون له دور كبير في انقسام الزيدية إلى مطرفية ومخترعة (سنذكره فيما بعد بالتفصيل). ومصدر الغرابة في هذه الدعوة أن السلطان سيتحارب طويلا مع الإمام فيما بعد. وبذلك تبدو هذه الدعوة كمن يدعو خصما لدودا لمنازعته سلطته ومحاربته. ومما جاء في ذلك الشعر قول جعفر:

فأزمع أمير المؤمنين مشمرا   ودع صعدة، واصعد إلينا، ونجرانا

فعما قليل تملك الأرض دوننا   فتملأنا بالعدل ظهرا وبطنانا

...   ...

كأني به، من غير شك، وخيله   تجول على دربي دمشق وغمدانا

لكن الإمام لم يكن في حال يمكنه من الذهاب إلى صنعاء، لانشغاله بمحاولة بسط نفوذه على قبائل يصعب السيطرة عليها. وكلما حاول جمعهم من حوله لخوض معارك توسيع رقعة دولته انفضوا من حوله سريعا أو صرفهم لقلة المؤن الضرورية لتغذيتهم. فالمحاربون متوفرون لكن يبدو أنه لم يكن قادرا على الصرف عليهم ولا على إغرائهم بفرص للنهب تغني عن انتظار مافي يده. لذلك لم يستجب لتلك الدعوة الغريبة. وقد تكون تلك المكاتبة جاءت بتأثير القاضي أحمد بن عبدالسلام وولده جعفر. فقد كان جعفر آنذاك على صلة بالمطرفية جعلته يترك مذهب أبيه الإسماعيلي ويعتنق مذهب المطرفية الزيدي، وهو ما سنتناوله فيما بعد. لكن رد الإمام موجه إلى السلطان حاتم، حيث جاء فيه شعر يقول:

حليف المعالي حاتم الأوحد الذي   مراتبه تعلو السماك وكيوانا

ومن نرتجي منه مقاما ونصرة   يذكرنا ما كان من سبق همدانا

ثم يذكر بعد ذلك القاضي أحمد بن عبدالسلام قائلا:

وخص به قاضي القضاة فلن يرى   كأخلاقه إنسان عيني إنسانا

أبا الخير محمود الشمائل أحمدا   حميد المساعي أرفع الناس بنيانا

وقل لهمو يستبشروا بنهوضنا   إلى اليمن الأقصى وذلك قد آنا

(سيرة، ق 18)

ولعل هذا البيت الأخير يفسر هذه الدعوة الغريبة. إذ يبدو أن ما أراده حاتم تحالفا بينه وبين الإمام أحمد بن سليمان لحشد القبائل للإستيلاء على مناطق الجنوب والوسط، أو ما سماه الإمام (اليمن الأقصى)، لملء الفراغ الذي خلفه غياب الدولة الصليحية بعد موت الملكة الصليحية. ولعل السلطان حاتم رغب في ذلك بمفرده، فوجد صعوبات في حشد القبائل تحت رايته، لذلك أراد الاستعانة بالإمام في حشدهم. لكن الإمام لم يستجب حينها ولم يتجه نحو صنعاء إلا بعد عشر سنين من هذه المكاتبة، وإن كان في تنقل في تلك السنة من منطقة إلى أخرى ومن قبيلة إلى أخرى إلى أن وصل إلى عذر لأول مرة. ولعله كان يحاول جمع القبائل من حوله للإتجاه بهم جنوبا نحو صنعاء، وإن كانت سيرته لا تقول ذلك. بل تصف تنقله من قرية إلى أخرى، ومن عشيرة إلى أخرى، حتى لتبدو تنقلاته هدفا في ذاتها وليس وسيلة لجمع

المقاتلين لتحقيق مشروع أكبر. واستقر به المقام في الجوف عند أولاده حيث مكث بينهم ثلاثة أشهر، وترك مرافقيه من خولان صعدة يعودون إلى بيوتهم. وبعدها أرسل لأنصاره من صعدة فوصلوا، وحشد ما استطاع من أهل الجوف واتجه بهم إلى شوابه حيث أقام خمسة أيام حتى ظن أهل صنعاء أنه قادم إليهم. ووصلته مكاتبات ممن تسميه سيرته «أهل اليمن» والمقصود باليمن هنا الجنوب، يستعجلونه القدوم، فرد عليهم يسألهم الإنتظار حتى يتمكن من جمع عساكر كافية (السيرة، ق 18 – 19). لكنه عاد إلى الجوف ثم توجه من فوره إلى صعدة ليدخلها في موكب كبير يليق بإمام. وأقام بالجبجب من صعدة شعبان وأغلب رمضان. وعمل على تأمين الطرقات لأن بعض القبائل كانت تحترف ما يسمونه (الصحابة) أي توفير الحماية للمسافرين مقابل دفع مقابل نقدي. ولم يأت آخر شوال إلا وقد أصبح وحيدا في الجبجب (ق 21)، خاصة وأن البلاد أجدبت. وفي آخر شهر الحجة جمع حشدا من القبائل وتوجه بهم لاستعادة سلطته في نجران، وانتصر على خصومه الذين هربوا إلى يام ونهبت بيوتهم، في مطلع سنة 536 هجرية / 1141م. ووصلت إليه يام تعلن ولاءها تجنبا للقتال. فعين واليا على بني الحارث وعاد إلى صعدة ليقيم في منزل له بالجبجب.

ولما لم يستطع جمع المقاتلين للإتجاه إلى صنعاء بسبب قلة المال، كتب إلى السلطان حاتم يطلب مساعدته قائلا:

وهذا وقت ما قد قيل حقا	وهم أهل لذاك بلا محال
وواليهم أبو طي المجازى	ابن عمران المقدم خير وال
يساعدنا إلى ما نشتهيه	فيسعده ويسعد من نوال
وقاضيهم أبو الخير الذي قد	تسربل بالوقار وبالكمال
...	...
أجيبوا دعوة الداعي بنصح	أمدوني بجيش أو بمال
فأنتم موسعون بلا اعتذار	من الأبطال، والمال الحلال

(ق 27)

ولا يبدو أن السلطان حاتم استجاب لهذا الطلب. لأن الإمام لم يتوجه نحو الجنوب، بل ظل يتنقل بين قبائل خولان صعدة كعادته في عدم الإستقرار في مكان واحد. وتذكر سيرته أن القبائل كانت تأخذ عليه منعهم من النهب، وأنه سمح لجماعة فقط في نجران في المرة الماضية (ق 29). إلا أنه كان يعمد إلى خراب حصون خصومه وكبس آبار مائها حتى لا يبقى لهم أثر (ق 31). وحينها تمرد الجوف على

سلطته فجمع حشودا من قبائل صعدة وغيرها، وتوجه بهم لقتال المتمردين في جمادى الآخرة سنة 536 هجرية / 1142م. وبعد حرب تصالح معهم واقتسموا بينهم تحمل نفقة العسكر القادمين معه، ليعود إلى الجبجب في صعدة. وظل في مناوشات مع القبائل القريبة من صعدة بتحريض من آل الهادي، وبخاصة من الشريف أحمد بن يحيى بن يحيى، فدخلوا صعدة واخرجوها عن سلطته. ولم يكن بنو الهادي ينظرون إلى إقامته في منطقة نفوذهم بين قبائل صعدة نظرة ارتياح. وخرج حينها إلى بطنة خولان صعدة، في ضيافة أحد مشائخها ليبقى هناك طوال سنة 538 هجرية / 1143(1144)م. وفي موسم الحج أرسل وهو في هذا الحال من تخلي القبائل عنه رسائل إلى أشراف الحجاز يطلب منهم مساعدته بالخيل والرجال لبسط سلطته. ولا يبدو أن هذه الرسائل وجدت آذانا صاغية إن وصلت إلى من أرسلت إليهم.

وخرج إلى نجران من جديد بعد أن جمع عسكرا من القبائل الواقعة بين صعدة ونجران، مثل سنحان وبني شريف ووادعة، لقتال بني الحارث، فخربوا دورا وقطعوا نخيلا، وحاصر حصن كوكبان المتحصن فيه بنوالحارث. وكبس الخندق المحيط به. ومن الغريب استخدام بني الحارث نفطا يحرق أعداءهم. وكان لهذا السلاح أثر ثبط عزائم الخولانيين المقاتلين مع الإمام، فعادوا إلى مناطقهم، وعاد الإمام إلى البطنة بعد أن أخرب ما استطاع من منازل بني الحارث. وحينها نقل أهله وأولاده من الجوف إلى الجبجب ليستقر بها. وسار بعد مدة إلى هجرته بحيدان مقيما عند شيخ فيها تصفه سيرة الإمام بأنه «كان من أكثر خولان عبادة وورعا وعلما»(ق 41). فأقام هناك سبعة أشهر، ألف خلالها أهم مؤلفاته وهو كتاب (حقائق المعرفة) سنة 539 هجرية / 1144(1145)م، موكلا ما تبقى له من سلطة إسمية على مدينة صعدة وبعض قبائل خولان إلى ولاة من مشائخها.

وكان ولاته على المدينة «يألفون أخذ أموال من أهل صعدة في كل حركة يتحركها الإمام لمخرج لهم ولغيرهم (عند خروجهم للقتال معه أو خروج غيرهم)، يجمعون في كل مخرج من الخمسمائة دينا وأكثر من ذلك، فيعطون منها أهل الفساد شيئا قريبا ويأخذون الباقي لأنفسهم. فلما أبطأ عليهم ولم يرد يخرج المخرج (لم يعد يرغب في الخروج للقتال) أهملوا أهل صعدة وقالوا لهم من أراد يعمل شيئا فيعمله . . . فعلم الإمام بذلك، فكاتبهم وعاتبهم فلم يردوا له جوابا شافيا. فعزم على المخرج إليهم . . . فلما سمع أهل صعدة بذلك جمعوا ثلاثمائة دينار فأعطوها» الوالي فتصالح مع الإمام (ق 41). وفي هذا الإقتباس تتضح طبيعة الحرب المستمرة التي وجد الإمام نفسه

بخوضها، يتنقل من قبيلة إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى. فما يكاد يخضع منطقة حتى تخرج أخرى.

وفي سنة 542 هجرية / 1147(1148)م حاول استمالة الأشراف السليمانيين في تهامة الشمالية لبسط سلطته عليها. ونزل من صعدة نحو أحواز تهامة في موضع يقرب من جازان. وكاتب الشريف غانم بن يحيى بن حمزة بن وهاس السليماني. لكنه أمضى أربعة أشهر دون أن يلقى استجابة. فانثنى من هناك إلى بيته في الجبجب، حيث أقام ما تبقى من عام 543 هجرية / 1149م ثم عام 544 هجرية / 1149(1150)م إلى آخره.

التوجه نحو صنعاء:

ويبدو أن الأشراف في المناطق الواقعة إلى الجنوب من انتشار نفوذ الإمام أحمد بن سليمان، أو من تسميهم سيرته «الأشراف كافة بني علي بن أبي طالب باليمن» أجمعوا على لقائه إلى مدر من بلاد حاشد، في شهر صفر 545 هجرية / 1150م «فالتقوا، وحضر منهم بشر كثير يزيد على الألف، من ذرية علي ومن كبار الشيعة وعلمائهم، فيهم الشيخ الأجل محمد بن عليان [وكان كما يبدو تاجرا من مطرفية وقاعة]»، بحثوا بينهم عمن يتولى الإمامة، إلا أنهم لم يتفقوا على اختيار واحد منهم «فعزم رأيهم على التقدم إلى الإمام، وكان أكثر من حظهم على ذلك الشيخ محمد بن عليان. فنهض منهم ثلاثمائة رجل، فيهم من كبراء أهل البيت وفضلائهم الشرفاء» من بني القاسم العياني، ومن بني حمزة بن أبي هاشم، وغيرهم، حتى وصلوا إليه بالجبجب. ومكثوا عنده أياما يحاولون إقناعه فلا يستجيب، حتى أقنعوه أخيرا. وحينها نهض متوجها بهم جميعا إلى الجوف بحثا عن أعوان (السيرة، ق 45). ووصل في جمادى الأولى من السنة نفسها إلى هجرة الهرائم بوادعة، ثم سار منها إلى حوث. لكنه أقام بمسلت ثلاثة أشهر مما يدل على عدم توفر الأعوان بما يسمح له بالذهاب إلى صنعاء. وهذا ما نعرفه من رسالة وصلته من أخيه عبدالله بن سليمان من حوث يحثه على عدم الإقدام على الخروج نظرا لقلة الأعوان (ق 46). وجاء مقتل الشيخ محمد بن عليان، وهو الذي يعمل للتمهيد لتقدم الإمام نحو صنعاء، ليدل على أن الأمور تحتاج إلى استعداد وقوة كافية. وتصف السيرة مقتله فتقول (وذلك أن (السلطان) حاتم بن أحمد و (الشيخ) سلمة بن الحسن الشهابي، لما علما باجتهاده ... وحضه الناس على القيام مع الإمام والنصر له، ووصوله إليه إلى بلاد خولان ... اجتهدا في قتله، فأمرا به رجلا من يام فقتله في سوق سهمان» (ق 47).

وحينها وصل إلى الإمام بأثافث، الشريف العفيف محمد بن عبدالله العلوي، وهو من المقربين إلى المطرفية ويسكن بينها في وقش، وجماعة من أهل سناع، لإبلاغه بمقتل ابن عليان، فغضب غضبا شديدا وعاد إلى الجوف في أول شهر رمضان من تلك السنة، متخليا عن فكرة الذهاب إلى صنعاء. وشرع ببناء بيت له في عمران الخارد في موقع حصين تقول السيرة إنه من آثار الجاهلية (47). فحفر بئرا قديمة، وأمده الناس بالمساعدة في البناء، بأحمال الزبيب والطعام، واجتهدوا في مساعدته. وفي الوقت نفسه حاول السلطان حاتم الخروج إلى الجوف لمحاربة الإمام، لكنه عاد من الصيد بعد أن خذلته القبائل التي كانت وعدته القتال معه. ويبدو أن المطرفية التي أصبحت في صراع مع السلطان بعد أن قتل منهم محمد بن عليان واصلت تحريض الشيعة والأشراف لإقناع الإمام بالوصول لقتال حاتم. «فاتعدوا على النفير من جميع هجرهم، من بلاد بني شهاب وهجر بلاد بكيل (الهان - آنس) وذمار ونواحيها. فاجتمع منهم بشر كثير زهاء من ألف وأربعمائة رجل، فيهم خيار علمائهم وفقهائهم وأهل المعرفة منهم والدين». وتذكر السيرة زعماء هذا الحشد وجميعهم من مناطق للمطرفية وجود فيها، ومن بينهم القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام الذي سنتناوله فيما بعد بتفصيل. سار الجميع إلى الإمام في الموقع الذي اختاره لبناء بيته وإقامة مزرعته من وادي الخارد بالجوف حيث أقاموا عنده ثمانية أيام، يدرسون كتابه (حقائق المعرفة) وكتابا آخر ألفه في أصول الفقه، لعله كتاب (أصول الأحكام في الحلال والحرام). ودليل آخر على أنهم من المطرفية أن السيرة تقول إن من بين هؤلاء الذين وصلوا من كانوا «يختبرونه ويتصفحونه» لمعرفة مقدار علمه. وهذه كانت طريقة المطرفية في التعامل مع أي قائم يطلب الإمامة، إذ يعمدون إلى اختباره. فإذا عرفوا قلة زاده من العلم انصرفوا عنه. وكانت نتيجة هذا الاختبار أن «صح عندهم وتيقن أنه بغيتهم ... اجتمعوا واشتوروا، وشهدت علماؤهم ومشائخهم أنه الإمام» (ق 49). فقالوا له «إن فريضة الجهاد قد لزمتنا، ونصرتك قد وجبت علينا ... فامدد يدك نبايعك ... فلما فرغوا من ذلك سألوه النهوض معهم إلى اليمن (جنوبا نحو صنعاء) ... فنهض هو والذين وصلوا إليه وجماعة من أصحابه ... وأمسى بغيل مراد» (نفسه). وسار في طريق براقش وباتوا بوادي حريب بأسفل وادي السر، «حيث يخرجون الفضة من معدنها». وصعدوا نقيلا وعرا، وساروا نحو غيمان في بني بهلول «من الأبناء» ووصله بنو شهاب إلى هناك، وسار معهم إلى حدة. وسلمت له بيت بوس حيث أقام وأرسل من هناك رسلا إلى بلاد مذحج (لعلها الحدا أو عنس) وبكيل الهان (آنس) ومقرا (مغرب عنس). وجمع

السلطان حاتم أنصاره من سنحان ونهد وخرج بهم لقتال الإمام في بيت بوس، وجمع همدان في صنعاء. فهزمهم عسكر الإمام الذي اتجه بعسكره إلى صنعاء لقتال من فيها. وتمرد «أهل السرار» في صنعاء وأمسكو المسجد موالين للإمام. ودخل عسكر الإمام إلى الميدان فأغلق عليهم باب غمدان حتى أصبحوا مفصولين عن أصحابهم خارج السور. لكنهم قاتلوا حتى أمسكو السور، مما اضطر السلطان حاتم لصلح الإمام. وعندها خرج حاتم إليه في بيت بوس طالبا الأمان، ليدخل الإمام صنعاء بعساكره لأول مرة بعد ثلاثة عشر سنة من قيامه بالإمامة.

وأول ما فعله أن ولى القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام على القضاء والصلاة بالناس يوم الجمعة، مما يعني أنه لم ينو البقاء في المدينة. وولى على بيت المال رجالا يثق بهم. وعين واليا على السوق. فهذه أول مرة يحكم مدينة توفر لها تحت حكم السلطان حاتم شيئا من الإستقرار والإزدهار، من حيث كان ذلك السلطان حاكما متسامحا بمعايير عصره، شاعرا، مالكا كبيرا يهتم بالإنتاج الزراعي، ويحب الحياة والتمتع بمباهجها، في حين أن الإمام يأتي من بيئة بدوية متقشفة، لا تأنس حياة المدينة، ولا تطمئن لأخلاق أهلها.

وقد تفنن الشعراء في نظم الأشعار مهنئين الإمام على هذا الإنتصار الكبير. أما السلطان حاتم فقد ترك المدينة وعاد إلى ممتلكاته في المنظر (الروضة).

وكلما وفدت إلى الإمام وفود قبيلة أرسل معهم واليا. وتقول السير إنه هم بالخروج إلى عدن لقتال الزريعيين. لكن لا يوجد ما يدل على أنه فعل شيئا للإعداد لمواجهتم. إلا أن السلطان حاتم والقبائل الموالية له من همدان وسنحان وجنب بدأو بالهجوم المعاكس وتمكنوا من هزيمة عسكر الإمام في أكثر من موقعة. وذلك ما اضطره إلى ترك صنعا في أيدي جماعة من بني شهاب والأشراف وخرج إلى غيمان في بني بهلول. وسرعان ما تمكن السلطان حاتم من استعادة صنعاء. وهاجم الإمام إلى بني بهلول واضطره إلى العودة من الطريق التي سلكها عند قدومه، وأرغمه على الإتجاه نحو الجوف التي وصلها في شهر جمادى الآخرة سنة 546 هجرية / 1054م حتى استقر في هجرته بعمران الخارد.

العودة إلى صعدة:

وقد مكث في الجوف بعد انسحابه من صنعاء خلال شهور رجب وشعبان ورمضان من السنة نفسها، ثم توجه إلى الحقل في صعدة في شوال ليقيم ببيته في الجبجب.

وعندها أشاع خصومه أن السلطان حاتم يستعد لمهاجمته في صعدة. فأسرع بجمع العساكر من خولان لمهاجمة صنعاء، في صفر 547 هجرية / 1055م، وسار نحو الجنوب بمن جمع حتى وصل هجرة الهرائم في وادعة، ثم تقدم إلى حوث. وبعد أن وجد أحوال المنطقة مضطربة سرح من كان معه من خولان صعدة وعاد إلى الجوف. وبعد فترة نجده يتجه إلى مدع، في المناطق الشمالية الغربية من صنعاء حيث مكث شهرا. ومن هناك سار إلى مسور. وبلغ يناع في شهر رمضان من السنة نفسها، حيث أمضى أياما يراسل أهل هجر المطرفيةالتي كانت منتشرة في تلك المناطق. بل وولى على يناع الشريف العفيف محمد بن عبدالله، من زعماء المطرفية في وقش. وسافر عبر مناطق المطرفية إلى ذمار دون أن يمر بصنعاء أو بمناطق نفوذ السلطان حاتم. ومن ذمار سار إلى بكيل الهان (آنس) حيث كانت توجد هجرة مطرفية. ومنها سار إلى مغرب عنس. ثم اتجه إلى جنب، جنوب ذمار، لكنها وقفت منه موقفا معاديا. وحاول إقناع القبائل بالإلتفاف حوله للذهاب إلى عدن في شهر المحرم 548 هجرية / 1056م، لكنهم لم يستجيبوا. فعاد شمالا إلى مذحج (عنس) حيث أقام في هجرة هناك أياما. فلما علم السلطان حاتم بتنقله في المناطق الواقعة جنوب منطقة نفوذه، أحس بخطر يتهدد ملكه. فنهض متجها نحوالجنوب، مجددا اللقاء بقبائل جنب جنوب ذمار، بل ووصل في سيره نحو الجنوب إلى ذي جبلة حيث التقى بزعماء الدولة الزريعية التي كانت في تلك الفترة قد امتدت إلى ذي جبلة. لكن الإمام كان قد أصبح في منطقة عرش رداع، ومنها اتجه عبر مارب إلى الجوف حيث انشغل بالزراعة، متخليا عن ملاحقة السلطة مؤقتا في انتظار أن يلتف حوله من يستطيع بهم مواصلة مشروعه السياسي. لكنه في جمادى الأولى سنة 548 هجرية / 1056م خرج نحو صعدة ليقيم في بيته بالجبجب. وفي شوال سار إلى الظاهر فمر بمسلت وبني صريم، ثم سار إلى وادي ذيبين حيث أقام عند الأشراف من بني حمزة، وعاد إلى الجوف، لكنه مالبث أن عاد إلى مسلت.

وفي منتصف رجب سنة 549 هجرية / 1057م التقى بالسلطان حاتم في بيت الجالد وتصالحا، بوساطة أحد الأشراف ونشوان بن سعيد الحميري. وتورد السيرة شروط الصلح فتقول إنها: أمان الأشراف والمسلمين (أنصار الإمام، وربما المطرفية) في المناطق التي يسيطر عليها حاتم، وحماية شيعةالإمام وأنصاره في صنعاء، وإلغاء الخطبة للإسماعيلية في المسجد الجامع، وإظهار حكم الهادي ومذهبه (أي اتباع الفقه الهادوي في القضاء) في صنعاء، على أن يمتنع الإمام عن حرب حاتم. وكان الزريعيون حينها قد مدوا نفوذهم بالتصالح مع حاتم. وبعد هذا الصلح عاد الإمام إلى الجوف حيث أقام

شعبان ورمضان من السنة نفسها. وحينها ذهب حاتم إلى عدن، فاستغل ذلك بعض مشائخ منطقة ذمار الذين ساروا إلى الإمام في عمران الخارد وأتوا به معهم. لكنهم خذلوه بعد ذلك، مما اضطره للعودة بعد شهر قضاه في ذمار للعودة إلى الجوف لقضاء عيد الإضحى المبارك. وانشغل الإمام والقبائل بحصاد زراعاتهم، وأشعاره في هذه الفترة تشكو الخذلان، وذهب إلى صعدة عن طريق برط. ويلاحظ حينها أن إبنه المطهر كان قد أصبح في سن يسمح له بملازمة أبيه ليتعلم عليه ويتدرب على القتال، حتى يستطيع فيما بعد مواصلة العمل لتعبئة القبائل وطلب نصرتها ليدعي الإمامة.

واهتم في هذه الفترة بملاحقة مأذون الإسماعيلية في يام، ورتب إغتياله حتى تم له ذلك. وتوجه لقتال الإسماعيلية في يام مستغلا فتنة حدثت بينهم وبين سنحان ووادعة. وبادر عسكر الإمام بخراب الدروب، ونهب الإبل، والبقر والعبيد. وحينها انضمت وادعة إلى يام لمقاتلة عسكر الإمام منعا للنهب، مما ألحق به هزيمة انسحب بسببها جنوبا إلى بني شريف في انتظار قدوم النجدة من المقاتلين. وعند وصول نجدة من بني عبيدة وخثعم ونهد نهض فاجتمع معه مقاتلون من ثمان قبائل من البدو ضاعنين معه بنسائهم وأولادهم وبيوت الشعر والدقيق والسمن والكباش. فأعطى كل قبيلة راية وسار في مقدمتهم، وجعل كل قبيلة بمفردها مع ضعنها. وانطلقوا ينهبون ما وجدوا من طعام وأثاث، وما لم يستطيعوا حمله خربوه. ظلوا على هذا الحال ثلاثة أيام. وتفرقت يام للرحل في البوادي، واقفرت منازلهم، فعاد الإمام إلى الجبجب في آخر رجب سنة 549 هجرية / 1057م حيث أقام خلال شهر شعبان، لكنه أمضى رمضان وعيد الفطر بين قبيلة بني بحر. والتقى بغربي جبل العر بالشريف القاسم بن غانم السليماني الذي أتاه هربا من أخيه وهاس بن غانم بعد أن استولى على ممتلكاته وقتل بعضا من خدمه وأتباعه. وسار مع الإمام إلى صعدة في انتظار أن ينصره في مقاتلة أخيه لاستعادة ممتلكاته. وسار الإمام إلى الجوف ومعه الأمير السليماني طلبا للمقاتلين، حيث قضى عطلة عيد الإضحى. وخرج ومعه الأمير إلى شوابة لقتال متمردين استعانوا بخيل من السلطان حاتم. فانتصر عليهم ونهب ماكان معهم من طعام وبقر وأثاث وغير ذلك، وأخذ الخيل التي أرسلها حاتم، وعاد إلى الجوف. وظل يحاول جمع القبائل للذهاب إلى حرض لنصرة الأمير السليماني، لكن رجال القبائل الذين وعدوه الجمع إلى شهر المحرم 550 هجرية / 1058م، لم يفوا بهذا الوعد. وبعد إخفاقه في جمعهم عاد خائبا إلى الجبجب في صعدة، حيث مكث مريضا. ولم يبل من مرضه حتى كانت مدينة صعده قد تمردت فحاربها وحاصرها، وأقام ثلاثة أسواق في خولان لقطع سوقها،

أحدها في مجز، وثانيها بالقهرة، وثالثها بمحبط. وطال حصارها سبعة أشهر حتى تضرر المحاصرون من قل الطعام، فتصالحوا معه في رمضان من السنة نفسها.

وبينما كان الإمام منشغلا بحصار صعدة بدأ السلطان حاتم يتوسع في اتجاه الشمال والشرق، في الأراضي التي يفترض أن للإمام نفوذا فيها، حتى وصل إلى شوابة على طريق الجوف. وكان خروجه إلى الظاهر سببا في تصالح الإمام مع أهل صعدة. وبعد الصلح توجه ومعه ولده المطهر إلى الظاهر فأقام أياما بمسلت. ووصله إلى هناك خصوم السلطان حاتم من همدان. وذلك ما جعله يعود إلى الجوف حيث جمع عسكرا توجه بهم إلى ذمار للإلتفاف على صنعاء من جهة الجنوب. ووجد ذمار قد خربت وتفرق ساكنوها بسبب حروب القبائل فيما بينها. وحاول من هناك التوجه إلى صنعاء، لكن جنب التي ظل بعضها مواليا لحاتم شاغلته لمنعه من مهاجمة السلطان، فمكث في ذمار تسعة أشهر حتى تمكن من جمع مقاتلين توجه بهم في شعبان سنة 552 هجرية / 1060م حتى جهران، حيث اشتبك مع عسكر حاتم وهزمهم ليتقدم إلى بيت بوس. والتف عسكره على صنعاء من جهة الحصبة دون أن يدخل المدينة. وأمر الإمام بخراب سور (درب) غمدان بعد أن كان حاتم قد حصنه على طريقة قاهرة مصر، كما تقول السيرة (ق 79). ولكن عساكره تفرقوا عنه بسبب قدوم شهر رمضان عائدين إلى مناطقهم، وخرج هو إلى بيت بوس حيث أقام شهرا. وقضى العيد في سنع بجانب المطرفية. وواصل المقام في بني شهاب حيث للمطرفية وجود، حتى حل عيد الأضحى حين ذهب إلى ذمار. وتنقل بين بني شهاب وكوكبان وبيت ذخر وحضور وفرض سلطته في المناطق الشمالية الغربية بصعوبة وبعد قتال، حيث أصبح ولده المطهر موكلا بالذهاب لجمع المقاتلين من القبائل لنجدته. والتقى بالسلطان حاتم إلى عجيب فتصالحا من جديد على الشروط السابقة وعاد إلى الجوف في صفر سنة 553 هجرية / 1061م ثم توجه إلى الجبجب في ربيع الأول من السنة نفسها. وأقام بخولان إلى شهر شوال وعاد إلى الحقل. وظل إبنه المطهر في وقش مع المطرفية في حين توجه هو إلى حصن أشيح بعد أن ساعد أحد المشائخ على شرائه، فأمضى فيه شهرا.

التوجه نحو زبيد:

وحينها وصل إليه أحد سلاطين وصاب الخولانيين (أصلهم من خولان صعدة) يشكو ظهور علي بن مهدي، فجمع عسكرا من جنب وسار بهم نحو وصاب، إلا أن أغلبهم عاد من الطريق. وكان ابن مهدي حينها يحاصر زبيد فسار نحوه متبعا طريق

الماء في وادي زبيد، في صفر سنة 554 هجرية / 1062م حتى وصل إلى باب الشبارق من أبواب المدينة. وكان بالمدينة محمد بن فاتك من آل نجاح، في حين كان علي بن مهدي في منطقة تسميها السيرة (العزالي) في وادي رمع. وبدلا من مقاتلة ابن مهدي قاتل الإمام محمد بن فاتك لمدة ثمانية أيام. وما أن خرج الإمام من باب المدينة ومعه أصحابه من الجنبيين والخولانيين حتى أغلق أهل زبيد دونهم باب المدينة، وأمسكوا معهم بعض أصحابه أسرى، واضطروه لمغادرة زبيد عائدا إلى ذمار دون أن يحارب علي بن مهدي. بل إنه سهل له الأمور بقتل محمد بن فاتك الذي كان يتولى تنظيم المقاومة النجاحية له. وعاد إلى الجوف معرجا على عيان ومسلت في رمضان من السنة نفسها.

العودة من جديد للتحرك بين القبائل:

وانشغل بعد عودته بتحويل مجرى وادي الخارد إلى الأراضي الزراعية أعلى عمران الجوف، فجمع نحو مأتي ضمد (زوج) من بقر الجوف وجمع أعدادا من البدو حلوا عنده لمساعدته لمدة شهر، وبنى حصنا أنفق في بنائه خمسمائة دينار. وزرع زراعات كثيرة بعد تحويل مجرى الوادي. وبينما هو منشغل بالزراعة وصله من مقرا من يبلغه أن تلك البلاد تمردت على ابنه المطهر وكانت المنطقة تدر عليه دخلا كبيرا. فجمع عسكرا من حاشد وذهب بهم لنجدة ابنه محاذرا المرور بمنطقة نفوذ السلطان حاتم خوفا من أن يفتك بهم، سالكا طريق السر وبني بهلول وبلاد نهد حتى وصل مقرا، حيث حارب بقايا بني الصليحي فخرب قراهم وفرض عليهم المصالحة بألفي دينار. وعاد في آخر شعبان سنة 555 هجرية / 1063م ليقضي رمضان في ذمار. وحينها اختلف مع هجرة الجبجب المطرفية في آنس الذين استولوا على حصن أشيح كما تقول السيرة. لكنه صرف النظر عن حصار أشيح وتوجه مع الجنبيين نحو جبلة. واختلف كما تقول السيرة مع هؤلاء الجنبيين حول هدف الغزو. ففي حين كان يعمد إلى خراب بيوت من يهاجمهم، كان الجنبيون يهتمون بالحصول على الأموال. وتنقل السيرة عبارة قالها الجنبيون للإمام تلخص هذا الخلاف. قالوا له (الناس يريدون يحلبون وأنت تريد تذبح) وقالوا يصالحون من يدفع النقود ويمتنعون عن قتال من يدفع، فعاد من دون طائل. وحين بلغه أن أهل مقرا يحاصرون ابنه المطهر في حصن ريمة أسرع إليه وصالح المتمردين على أن يدفعوا له ألفي دينار ليسحب ابنه من منطقتهم، مما يعني انتهاء سلطانه عمليا في تلك المنطقة. وفي طريق عودته التقى السلطان حاتم في غيمان وجددا

شروط الصلح بينهما. وتوجه ومعه ابنه إلى زراعته بعمران الجوف قبل أن يذهب إلى صعدة. ولما وجد أهل سوق صعدة قد خرجوا عن طاعته حاصرهم وأقام سوقا في الجبجب في ربيع الاول سنة 556 هجرية / 1064م، وجمع عسكرا من خولان لقتالهم. وبعد الإنتصار عليهم انسحب إلى الجبجب. ونكب بمصاب موت زوجه وابنه المطهر في جمادى الأولى من السنةنفسها. وممن عزاه في ابنه علي بن السلطان حاتم الذي تولى مكان أبيه، ونشوان الحميري وجعفر بن عبدالسلام. وبعد وفاة ابنه جمع عسكرا وقاتل صعدة ودخلها حيث ظل وعسكره يخربونها ثلاثة أيام وينقلون خشبها وأبوابها، وعاد إلى الجبجب. وبعد ما حل بصعدة كره البقاء فيها فسار بأهله فلما سمع أن القبائل تنوي اقتلاع الأشراف من صعدة تحصن بحصن جاهلي قديم مطل على الحقل حتى شهر المحرم سنة 558 هجرية / 1065م ليتوجه إلى مسلت حيث أقام شهرا قبل أن يسير إلى مسور الذي تقول السيرة أن به زرائع من قصب السكر والموز والهدس والحنا وغير ذلك.

اختلافه مع المطرفية:

ويستدل من حوادث سنة 558 هجرية / 1065م أن الخلاف بين الإمام أحمد ب سليمان والمطرفية بلغ درجة لاعودة منها. وكان الإمام قد أرسل القاضي جعفر عبدالسلام مع زيد بن علي بن الحسن البيهقي، من معتزلة خراسان، إلى العراق وفار لمعرفة ما عليه المعتزلة هناك. وعاد جعفر ومعه كتب المعتزلة الجبائية في حين كان المطرفية تأخذ بآراء مدرسة بغداد ورئيسها أبوالقاسم البلخي، كما سنوضح فيما بعد وحين عاد جعفر كلفه الإمام بالتكرس للرد عليهم. فعقد مجلسا في مسجد لمجادلتهم ودحض آرائهم. بل وذهب إليهم في مركزهم، وقش. وحين وصل الشر العفيف إلى بيت الجالد وقص على الإمام ما يدور بين الأشراف وجعفر من والمطرفية من جهة أخرى عزم على الذهاب لنصرتهم في وجه المطرفية. وفي ربيع الأول سنة 559 هجرية / 1067م مر بطريق مسور تجنبا للإصطدام بالسلطان عل بن حاتم. ووصل إليه إلى هناك الشريف العفيف والقاضي جعفر. واتجه الجميع حضور حيث كان للمطرفية وجود وتعاطف، محرضا لهم عليها. ثم ذهب إلى بك الهان (آنس) وعنس للغرض نفسه. ووصل ذمار في حين كانت دولة ابن مهدي وصلت إلى مخلاف جعفر (العدين) واقتربوا من نقيل صيد (سمارة) وبدأو الإصط بجنب التي كانت تعسكر في حصن سمارة. لكن عسكر ابن مهدي توجهوا إلى

ولم يتقاتلوا مع عسكر الإمام. وحينها ذهب الإمام إلى وقش وفرض فيها القاضي جعفر وأهله ليسكن بينهم ويتفرغ لمقارعة المطرفية في مركزهم.

وفي هذه الفترة أخذت عليه المطرفية الإستعانة بالمخالفين مثل جنب وغيرهم من القريبين من الإسماعيلية بل وبغير الشيعة للإستقواء بهم على الشيعة الزيدية. وقد رد ردا واسعا مستشهدا بأفعال الأنبياء عليهم السلام وبعلي بن أبي طالب وغيره من الإئمة الذين استعانوا بالمخالفين. وسنتوسع في عرض خلافه مع المطرفية عند تناول تاريخها. ونكتفي هنا بالإشارة إلى الدور الذي لعبوه في معارضته وزيادة الصعوبات التي تعترض إمامته في المناطق التي لهم وجود فيها.

نهاية إمامته:

وبعد ما يزيد على ثلاثين سنة من المحاولات الدؤوبة لنشر دعوته وبسط سلطته شاخ وأصابه العمى. ولأن ابنه المطهر مات قبل ذلك، وابنه يحيى لم يكن حينها قد قام بدور يمكنه من الحلول محل أبيه أو مساعدته في فرض هيبته، لم يكن له من يعتمد عليه في قيادة المقاتلين ومواصلة المحاولات لاستمرار إمامته، كما جرت عادة جميع الأئمة. كما أن إخوته لم يشاركوه القتال من قبل، ولم يعاونوه في شيء. بل إن موقفهم من إمامته بدا مثل سائر الناس، دون حماسة أو محاولة للقيام بدور متميز. ولعلهم كانوا ممن ليس لهم حظ من العلم يجعلهم يشاركون في عمل الإمامة، وربما لم يكن لديهم ما لديه من الفروسية وحب القتال. وربما لم تكن علاقتهم به حسنة.

لذلك اختفى أي وجود لإمامته بهدوء حتى عام 565 هجرية / 1073(1074)م حين تحارب الأشراف من بني القاسم العياني بقيادة فليتة القاسمي مع وادعة التي استدعت الإمام لتواجههم تحت رايته. لكنه هزم وأسره القاسميون وسجنوه وهو شيخ أعمى في ثلاثف. ولم يخرج من سجنهم حتى سار أولاده إلى السلطان علي بن حاتم الذي كان يوسع سلطته في غياب الإمامة عن التأثير، يطلبون نجدته لإخراج أبيهم من السجن. فعمل علي بن حاتم حتى حرره من الأسر. وأول ما فعله الإمام العجوز عند إطلاقه أن زار السلطان علي بن حاتم إلى كوكبان ليشكره على صنيعه ويطلب منه المساعدة في حرب القاسميين. واستجاب له السلطان وخرج معه إلى الظاهر في 16 ربيع الآخر سنة 566 هجرية / 1073م فحاربوا القاسميين وخربوا دورهم وحصونهم، ثم تصالحوا معهم وعاد السلطان علي بن حاتم إلى صنعاء في حين سافر الإمام إلى حيدان في خولان صعدة، بعد أن فقد السلطة والبصر والقدرة على القتال. وأخيرا رقد رقدته الأخيرة

بموته في الشهر نفسه. وبعد مماته حاول ابنه يحيى أن يتحرك للإبقاء على شيء من نفوذ الإمامة، وظل يتحرك في نواحي صعدة دون أن يحدث شيئا مهما حتى وصل الأيوبيون إلى اليمن سنة 569 هجرية / 1076م.

وهكذا حاول أحمد بن سليمان خلال قيامه بأمر الإمامة قدر استطاعته أن يعيد لها شيئا من المكانة، فكان ثاني محاولة جادة منذ الهادي يحيى بن الحسين لعودتها إلى الفعل التاريخي، مما مهد الطريق لإقدام أئمة آخرين على إعلان إمامتهم، بعد أن كانت الإمامة قد غابت وكادت تختفي. وحاول طوال أربعة وثلاثين سنة أن يقنع بعض القبائل للتحرك معه لفرض الطاعة على القبائل الأخرى. ولم يواجه عدم دوام التحالفات مع الزعامات القبلية فحسب، بل واصطدم مع المطرفية التي كانت في بداية إمامته أقرب إلى قبوله، بسبب بقائها في مناطق تخضع لسطان غير زيدي. كما واجه ميل بعض الزعامات الإقطاعية المحلية إلى وراثة الدولة الصليحية بعد اندثارها والإستئثار بالسلطة في مناطقهم، ومن أهم تلك الزعامات السلطان حاتم بن أحمد وابنه علي بن حاتم من بعده. ومما زاد الصعوبات في وجهه أن آل القاسم العياني في المناطق القريبة من شهارة وآل الهادي في صعدة لم يقبلوا بإمامته إلا عندما تكون قادرة على فرض نفوذها حال التفاف بعض القبائل من حوله، أما حين يتراخى نفوذه فإنهم سرعان ما يهبون لمنافسته وصد القبائل عنه. وكثيرا ما كانت الإخفاقات تضطره إلى الإنكفاء إلى مزرعته في الجوف. ولعل من محاسنه وانجازاته أنه اهتم بتسخير بعض القبائل لتحويل مجرى سيل الخارد ليروي أراض بورا استصلحها وزعها خلال إحدى فترات انكفائه وتراجعه، خلافا لعادة الأئمة الذين عادة ما يلوذون في فترات الإنكفاء بالدين والتحسر على غياب التدين ليوقعوا في أذهان أنصارهم أن انسحابهم من المعترك السياسي إنما تم لأن الدين قد أصبح غريبا في البلاد، وأن الدنيا تسير نحو الخاتمة التي لا محيص منها إلا بالعودة من جديد إلى الدين وإلى التسليم بطاعتهم ليحيوا شرع الله بعد اندثاره.

أما أحمد بن سليمان فقد شغل نفسه في بعض فترات تراجعه بالزراعة والتأليف وساعد في استقرار بعض جماعات البدو للإقتداء به في الزراعة بجانبه في وادي الجوف. ويبدو أن أغلب مؤلفاته التي في المصادر (الحبشي، ص 534 - 536) وقدرها اثناعشر مؤلفا في علم الكلام والجدل الكلامي والسياسي والفقه والشعر، قد كتبت في مثل هذه الفترات التي توفر وقتا كافيا للتفكير والتأمل والكتابة. فالحكم في حياته وأمثاله معارك لا تتوقف إلا لتبدأ، وتحالفات تنعقد وتنفض على الدوام. وباستثناء تلك الإنجازات يصح فيه قول الحجوري «لم يبن شيئا، ولا جبى خراجا، ولا دون ديوانا،

وإنما كان يصدم القبائل بالقبائل، والسلاطين بالسلاطين»(روضة، 309). وفيما بعد ذلك ببضعة قرون نقل المؤرخ يحيى بن الحسين بن الإمام المؤيد محمد بن القاسم هذا الحكم القاسي الذي كتبه الحجوري مضيفا إليه ما لم يقله الحجوري قائلا: «قال المؤرخ المذكور (الحجوري) وأما الإمام أحمد بن سليمان عليه السلام فإنه لم يعمر دارا، ولا جبى خراجا، ولا درب دربا، وإنما مضى على الجهاد ومحاربة أرباب البغي والفساد . . .».

وعلى الرغم من أننا لسنا بصدد دراسة شعره فإن مما يلفت الإنتباه أن الحدائق الوردية تنقل عنه قصيدة عن الحرب نحس فيها أننا أمام فارس محارب جسور بطاش عنيف وليس أمام زعيم سياسي وروحي. ولعل المعارك الكثيرة التي خاضها قد جعلت حياته معركة متصلة . من هذه القصيدة الأبيات التالية:

لأحكمن صوارما ورماحا ... ولأبجلن مع الصفاح صفاحا
ولأقتلن قبيلة بقبيلة ... ولأسلبن من العدا أرواحا
ولأروين السمر ممن ابتغي ... وإذا روين أقدنني إصلاحا
ولأجلون الأفق عن ديجوره ... حتى يعود دجا الظلام صباحا
ولأكسون الأرض عما سرعه ... نقعا مثارا أو دما سفاحا
ولأجلبن الخيل من أقصى الدنا ... لا ينثنين ولا يردن مراحا
ولأرمين بها الخصيب وأهله ... ولأنجحن ملوكهم إنجاحا
ولأرمين الواديين بصيلم ... والمشرقين وانثني صرواحا
جيش تئن الأرض من جولاته ... كأنين من يشكو عني وجراحا
ولأوقعن بحي يام وقعة ... تدع الحمى من الطغاة مباحا
ولأمطرن عليهم مني سما ... تدع البلاد من الدما أقداحا

الفصل الثالث

المطرفية

النشأة والتكوين:

عرفنا أن الإمامة الزيدية كانت قد اختفت باختفاء الدولة التي أسسها الإمام الهادي. وحاول ولداه المرتضى والناصر أن يحافظا على ما تبقى منها. لكن الأمور سارت في اتجاه لم يسمح ببقائها. فقدتصارع ابنا الناصر صراعا مريرا مدمرا أدى إلى انتهاء أي أثر لتلك الدولة. كما عرفنا أن الإمامة قد حاولت الظهور من جديد على يد القاسم العياني ومن بعده ابنه الحسين. لكن مقتل الحسين بن القاسم المبكر، ولجوء القاسميين إلى الدعوة لإمام غائب في وجه الصعوبات التي واجهتها كل محاولة للدعوة لإمام حاضر، جعل غياب الإمامة حالة عادية وليس حالة قهرية تستدعي مواجهتها ووضع نهاية لها. وجاءت الدولة الصليحية الإسماعيلية وانتصاراتها السريعة في البداية، وسهولة توسعها، لتلغي أي دور للإمامة الزيدية الغائبة.

وأمام المصاعب الجمة التي أعاقت نشر الدعوة وإقامة السلطة في آن، وما تستدعيه من حشد قوى كافية، ومن إمكانات مادية لخوض حرب مستمرة في مناطق قبلية معتادة على القتال بلا انقطاع، اختط الفقيه أحمد بن موسى الطبري، وهو من زيدية طبرستان وهاجر إلى صعدة في أيام المرتضى بن الهادي ودرس عليه، أسلوبا جديدا يقتفي أثر المرتضى في فترة تخليه عن السلطة ولجوئه إلى الزهد والتفرغ لنشر العلم والقيام بالوعظ على منوال القاسم بن إبراهيم الرسي من قبله، الذي أصابته الإحباطات المتكررة لثورات الزيدية وما اسفرت عنه عن مآس باليأس من إمكان إنشاء دولة، فلجأ إلى الزهد وهجرة الظلمة والإبتعاد عنهم.

ونسج المطرفية على منواله في الإهتمام بنشر الدعوة إلى الصلاح والزهد والتعليم دون إعطاء الدعوة السياسية اهتماما يذكر. وللأسف، فإن ضياع بعض طبقات الزيدية للمؤلف المطرفي مسلم اللحجي يجعلنا لا نتعرف على بداية ظهور المطرفية. لكننا

نجده في الطبقة الأولى، التي نعثر عليها في مخطوطة في برلين بعنوان (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية)، يقسم الزيدية إلى خمس طبقات كما يلي:

1 - الطبقة الأولى ابنا الهادي ومن في أيامهما. لكنه يفرد في هذه الطبقة مكانا واسعا لأخبار أبو الحسين أحمد بن موسى الطبري، بقدر مكانته عند المطرفية.

2 - الطبقة الثانية من بعدهم ممن أخذ عنهم.

3 - الطبقة الثالثة من بعد هؤلاء من أتباعهم.

4 - الطبقة الرابعة من أخذ عن الطبقة الثالثة، «وهم من قبلنا».

5 - الطبقة الخامسة «من في عصرنا» (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية، ق 39).

وهكذا فإن بين عصر ابني الهادي، وكذلك أحمد بن موسى الطبري، إلى أيام مسلم خمس طبقات. ونجد مسلم اللحجي قد أدخل في الأولى من وفاة الهادي سنة 298 هجرية / 911م حتى وفاة الطبري في منتصف القرن الرابع الهجري. ويمكننا تقدير زمن كل طبقة من الرموز التي يربطها بهذه الطبقة، كما يلي:

1 - المرتضى والناصر ابنا الهادي وكذلك الطبري: أواخر القرن الثالث إلى النصف الأول من القرن الرابع الهجري.

2 - علي بن محفوظ: أواسط القرن الرابع الهجري.

3 - مطرف بن شهاب العبادي أواخر القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس.

4 - من علي بن حرب حتى إبراهيم بن أبي الهيثم: أواسط القرن الخامس الهجري.

5 - مشائخ مسلم اللحجي وعصره، وأبرزهم شيخ المطرفية في عصره في وقش عبد الحميد بن الحسين الخلطامي.

وقد يساعدنا تتبع القليل المتوفر من أخبار مطرف بن شهاب العبادي الشهابي الذي نسبت إليه المطرفية في معرفة الفترة التي عاش فيها، ومعرفة المصادر الإجتماعية والكلامية لمذهبه. ومما يجعل هذا المخطط الخماسي عرضة للقبول أن مسلم اللحجي على حين يأتي برواية لا تمر بمطرف يحافظ على هذا التصنيف الخماسي. ففي رواية يقول «أخبرني الشيخ عبدالحميد بن الحسين بن عبد الحميد الخلطامي، شيخ الزيدية (المطرفية) بوقش في العصر، عن محمد بن رفاد، عن عباد بن مالك العبادي الشهابي

(من أقارب مطرف بن شهاب، ولعله معاصر له)، عن إبراهيم بن نعوس الصنعاني وكان خاله (خال عباد)، عن (أحمد بن موسى الطبري (مسلم، نفسه، 63 - 64). وهكذا في رواية لا تمر لا بعلي بن محفوظ ولا بمطرف، يحافظ على مرور الرواية بخمس طبقات قبل أن تصل إلى الهادي. كما أن مسلم نفسه عند حديثه عن أحد رجال الطبقة الثانية وهو العباس الخيواني واصفا له بأنه من أصحاب علي بن محفوظ وعنه أخذ مطرف قال إن المدة الزمنية التي تفصل بين الزمن الذي عاش فيه والزمن الذي كتب فيه مسلم تاريخه قرنان كاملان. والتاريخ الوحيد الذي ذكره مسلم هو سنة 483 هجرية / 1090م، وهي السنة التي حاول فيه أحد آل الهادي بصعدة، ويدعى المحسن بن الحسن، أن يدعو في اليمن لإمام في الديلم، وكان مسلم في تلك السنة في مطلع شبابه، قبل أن يكون قد أخذ شيئا يذكر من علوم المطرفية كما يقول «لم أكن قد تبحرت في فقه، ولا أكثرت من علوم الأئمة»، أي لم يكن قد أصبح مطرفيا(4/ 69). ومع أن الحبشي في كتاب (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن) يجعل تاريخ وفاة مسلم سنة 545 هجرية / 1150(1151)م، فإن هذا التاريخ ليس صحيحا. وإذا كنا لا نعرف تاريخ مولده بدقة، فإننا نعرف أنه حين حاول المحسن بن الحسن، من آل الهادي في صعدة، الدعوة لإمام في الديلم من طبرستان، قد كان شابا أشار إليه أهل شظب كي يساعد هذا الداعي في نشر دعوته في منطقتهم. ويقول مسلم إنه عند ما طلب المحسن بن الحسن منه العمل لنشر هذه الدعوة استشار إبراهيم بن أبي الهيثم، شيخ المطرفية في وقش، الذي نصحه بأن لا يفعل، لأن إمامة ذلك الإمام الطبرستاني غير موثوقة (مسلم، 4/ 69). ونعرف أن مسلم حج سنة 513 هجرية / 1119م. ويبدو أنه كتب كتابه المعروف (تاريخ مسلم اللحجي) أو (طبقات مسلم اللحجي) قبيل مقتل محمد بن عليان بن سبأ سنة 545 هجرية / 1150م. وربما كان هذا سبب ظن الحبشي أن مسلم مات في هذه السنة. إلا أن سيرة الإمام أحمد بن سليمان، وهي معاصرة لهذه الأحداث، تقول إن القاضي جعفر بن عبدالسلام ذهب إلى وقش وجادل المطرفية ومن بينهم مسلم اللحجي. ونعرف أن القاضي جعفر لم يتفرغ لمقارعة المطرفية إلا بعد أن التقى بأحمد بن سليمان سنة 545 هجرية / 1150م، وأنه ذهب إلى وقش لمجادلتهم بعد سنة 553 هجرية / 1158م. ونعرف من هذه السيرة أن بعض الأشراف وصلوا إلى الإمام المذكور إلى بيت الجالد أواخر سنة 558 هجرية / 1163م يشكون إليه ما حدث من خلاف بين جعفر والمطرفية (ق 104). وهكذا يبدو مؤكدا أن لقاء مسلم وجعفر قد تم ما بين سنة 553 هجرية / 1158م و558 هجرية / 1163م، وفي تاريخ أقرب إلى سنة 558 هجرية /

1163م، حين كان عمر مسلم قد زاد عن تسعين سنة. ولعل هذا اللقاء تم قبيل موته.

أما مطرف، وهو من الطبقة الثالثة، فأوضح ما وصلنا عنه ما جاء في (تاريخ السادة) حيث قال عنه «مطرف بن شهاب العبادي، كان يسكن ببيت حنبص ونواحيه. وهو أحد العلماء الكبار، وإليه وقعت النسبة في أهل ذلك القبيل (المطرفية). وقراءته على علي بن حرب ... كان مطرف قد شاخ وأمر، ووصل إلى الحسين بن القاسم (العياني) إلى دار معين وقال بإمامته، وقتل معه رجلا. فلما وقع من الحسين بن القاسم ما وقع (ما قيل من أختلال عقله إلخ)، وعرض له ما عرض، رجع عن القول بإمامته، وتخلص مما أصابه من دم الرجل الذي قتله معه. وكان له داران، أحدهما بحدة والآخر بسنع. والتقى هو والقاضي التقوي من قضاة العامة (السنة)، وهو قاضي صنعاء وأعظم قضاة الشافعية وأكثرهم علما ... وكان على مطرف مدرعة صوف ... ولقيه مطرف ومعه ذعفان بن محمد بن سلمة وأخوه سلمة. وكان الملقى تحت بيت بوس ... فلما وقع الإتفاق وقع بينهما حجاج واحتجاج» (تاريخ، 147). ومع أن هذا الخبر الذي أوردته بنصه، ما عدا التفاصيل التي لا أهمية تاريخية لها، يعد أوضح وأطول خبر وصلنا عن مطرف بن شهاب، فإنه يثير بعض المشاكل التي ينبغي تناولها لتصحيح ما فيه من أخطاء. وأول هذه الأخطاء قول الرواية إنه تتلمذ على علي بن حرب في حين يؤكد مسلم أن علي بن حرب أحد تلاميذه وأتباعه حيث قال «أخبرني عليان بن إبراهيم ... عن الشيخ ... علي بن حرب، وهو شيخ الزيدية بالبون الأسفل وأرض الصيد من همدان» (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية، ق 61)، وهذا يعني أنه عاش بعد مطرف وأخذ عنه، وعن علي بن حرب أخذت الطبقة الخامسة من مشائخ مسلم. ويؤكد جميع من ذكروا مطرف أنه أخذ عن علي بن محفوظ الذي ذكره مسلم في الطبقة الثانية.

والمشكلة الثانية هي أننا، قياسا إلى التواريخ الأخرى، لا نستطيع قبول قول هذه الرواية إن مطرف وصل وقد شاخ إلى الحسين بن القاسم العياني (تولى الإمامة من سنة 393 هجرية / 1002م - 404 هجرية / 1013م)، إلا إذا كان مطرف التفاه في فترة مبكرة من حياته، وليس في شيخوخته. وهو ما يفهم من ظاهر الرواية التي يستدل منها أنه كان ما يزال في طور البحث عن اليقين قبل أن يختط طريق الزهد والإبتعاد عن القتال. وقول الرواية إنه قتل معه رجلا يعني أنه شارك معه في القتال مما يعني أنه وصل إليه وهو مايزال قادرا على القتال وليس بعد أن «شاخ وأمر». ومما يؤكد ذلك أنه وصل إلى الحسين بن القاسم وليس إلى أبيه القاسم. بل إن في الرواية إشكالاً آخر يضعفها وهو

قولها إن مكان اللقاء كان في بيت معين مما قد يفهم منه أن المقصود بيت معين في صعدة، في حين أن مكان إقامة مطرف جنوب صنعا والأماكن التي انتشرت فيها إمامة الحسين بن القاسم تقع في البون بالقرب من صنعاء إلى الشمال. ولو أراد مطرف اللقاء بالإمام لتم اللقاء بالقرب من صنعاء. وهذا ما تصححه طبقات الزيدية إذ تجعل مكان اللقاء في قاعة من البون التي ستصبح من أهم هجر المطرفية فيما بعد (ق 41) وتضيف الطبقات إلى الرواية ما يوضحها بالقول إن مطرف لم يشارك في معركة ذي عرار التي قتل فيها الحسين بن القاسم، وأنه اختلف فيما بعد مع أخيه جعفر وأنصاره الذين قالوا بغيبته (ق 41). وتضيف أنه واصل التدريس في ريدة على الأقل حتى فترة حكم الشيخ ذعفان بن يحيى اللعوي، بعيد وصول أبو هاشم الحسن بن عبدالرحمن إلى ناعط سنة 426 هجرية / 1034م. وانتقل بعيد ذلك إلى منطقته ليؤسس هجرة سنع حيث بنى مسجدا وبركة، وسور الهجرة التي أصبحت عامرة بطلاب العلم والراغبين في الإستزادة منه ليصبحوا من تلاميذه ومريديه. وبهذه الهجرة أقام مطرف بقية حياته، بعد أن جعلها مركزا لنشر دعوته من خلال القيام برحلات تبشير في المناطق الأخرى. وهو ما سيفعله تلاميذه من بعده.

وقد عارض إمامة الناصر أبو الفتح الديلمي الذي قتل على يد علي الصليحي سنة 444 هجرية / 1052م. كما أنه عارض الصليحي الذي دخل صنعاء سنة 446 هجرية / 1054م، وواصلت المطرفية معارضة الصليحيين من بعده. ومات مطرف بعد أن «شاع وأمره» سنة 459 هجرية/ 1067م، بعيد قتل علي الصليحي بأسابيع قليلة (طبقات، 41).

ويوجد خبر غير مؤكد عن اشتراك مطرف في جدل مع علي بن شهر حول [illegible] الأعراض والأجسام سنة 395 هجرية / 1004م (إنباء الزمن، 141)، حين كان لا يزال يدرس في ريدة على علي بن محفوظ. لكن عيب هذه الرواية أنها تعيد ظهور الخلاف حول مصطلح إختراع الأعراض إلى هذه الفترة، في حين أن هذا المصطلح لم يصبح موضوعا للخلاف والجدل إلا فيما بعد، عقب التعرف على أفكار المدرسة الجبائية من المعتزلة، كما سنعرض فيما بعد. فقد كان الجدل في عصر مطرف يدور في المقام الأول حول إدراك الأعراض. كما أن هذا التاريخ يبدو متقدما بعض الشيء. وينقل مسلم عن شيخه إبراهيم بن علي الضامي قوله «كان مطرف بن شهاب من بيت حنبص، وكان حراثا، فبينا هو ذات يوم يحرث في أرض له، فكر في أمره ورأى أنه لا يفرغ من الحرث لثمرة إلا احتاج العمل لأخرى، وأن ذلك يستغرق عمره. فقال إلى متى هذا؟ فرفض ما كان فيه، واستعان بشيء من ماله وخرج لطلب العلم. فأتى صنعاء» (طبقات، ق 41)

ومما يؤسف له أن الطبقتين الأولى والرابعة فقط من طبقات مسلم وصلتنا (مع أن في بداية الرابعة شيئا قليلا من أخبار أواخر الطبقة الثالثة لا يشفي الغليل)، في حين لم تصل الطبقات الثانية والثالثة والخامسة. ولذلك لم يصلنا مماكتبه مسلم عن مطرف في الطبقة الثالثة إلا ما نقل في طبقات الزيدية وتاريخ السادة، وهي نتف لا تسد النقص الذي يواجه الباحث. ويبدو من النتف التي نجدها بين مؤلفات خصوم المطرفية أن مطرف لم يكتف بالأخذ عن علي بن محفوظ من آراء في الكلام والسياسة، وفي طريقة التعامل مع النصوص المنقولة، بل وأضاف إلى ذلك اجتهاداته الخاصة به، وسعى سعيا حثيثا لنشر أفكاره في أكثر من منطقة. يستدل على ذلك من تنقله من منطقة إلى أخرى. فهو من سكان بيت حنبص على السفح الجنوبي الغربي لجبل عيبان، إلى الجنوب الغربي من صنعاء، لكنه يتردد على حدة وسنع وصنعاء. ويأخذ عن علي بن محفوظ في ريدة، ونجده حاجا في مكة. ويضيف ابن أبي الرجال أن مطرف ذهب ومعه أحد أتباعه ويسمى نهد بن الصباح إلى ذمار لنشر دعوته حيث التقى بفقيه من عنس يسمى إبراهيم بن منصور النشاري العنسي «ودارت بينه وبين مطرف مسائل في إدراك الأعراض». وواصل مطرف وصاحبه السفر من ذمار إلى «بلد التراخم، وهي خاو، فجرى بينهما وبين الشيخ محمد بن أحمد الترخمي كلام طويل» (مطلع البدور، 1/ 35 - 36).

ويبدو أن مطرف كرس نفسه لنشر معتقده، والدفاع عن نقاء الأفكار التي كونها بانيا على آراء الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي وحفيده الإمام الهادي والإمام المرتضى بن الهادي، في وجه أنصار الحسينية. كما تولى مقارعة الدعوة الإسماعيلية ممثلة بالدولة الصليحية، ورفض أية إضافات على أفكار الزيدية جاءت من زيدية العراق والدويلات الواقعة على بحر قزوين.

الهجر ودورها - نظرية الهجرة:

ولم تكن الزيدية كدعوة قد انتشرت بين القبائل والعامة في اليمن. واقتصر وجودها على بعض المتعلمين وبعض الأسر. لكن الهجر لعبت دورا كبيرا في نشرها والتبشير بها واجتذاب الناس إليها. ومنذ مطرف بن شهاب تحولت الهجر إلى مراكز يتفرغ فيها عدد كبير من المهاجرين للدراسة والجدل والوعظ، والقيام برحلات لنشر الدعوة، ومقارعة خصومها، والدفاع عنها.

واعتمد المفهوم الجديد للهجرة إلى نظرية الهجرة عند القاسم الرسي الذي تبعه في

ذلك المرتضى بن الهادي، بإعطاء الهجرة طابعا عقيديا وعلميا مستقلا عن السياسة والقتال لقيام سلطة الإمامة. وإذا كان الأشراف قد حاولوا في البداية أن يكونوا سادة الهجر من حيث هي مراكز نفوذهم ونشر تأثيرهم بين القبائل، فلا تقوم هجرة إلا برئاسة أحدهم، وبخاصة ورثة الهادي والقاسم العياني، فإن هجر المطرفية كلها تقريبا قد قامت بمعزل عن الأشراف. وحتى حين يوجد بينهم شريف فلا يشترط أن يتولى رئاسة الهجرة كما كان الحال مع الشريف العفيف في وقش. ولعل هذا كان مصدر خلافهم مع الأشراف والأئمة. وهو الخلاف الذي جعل المطرفية تستفيض في الجدل حول مسألة الشرف وتصوغ مفهوما للشرف جديدا تماما في الفكر الإسلامي كما سنعرض فيما بعد.

ويبدو مفهوم الهجرة عند الزيدية وقد دمج المفهوم القبلي ما قبل الإسلامي للمراكز الحضرية التي تتمتع بالحماية القبلية وتخرج عن الخضوع لما يفرضه العرف القبلي على عضو القبيلة من مشاركة في الدم والغرم (أي في تحمل تبعات انتمائه إلى القبيلة من القتال معها، والأخذ بثارها، وأخذ الثأر منها، وتحمل أية تبعات مالية مفروضة عليها) بالمفهوم الإسلامي للهجرة المستمد من هجرة النبي (ص) من مكة إلى المدينة لنشر الدعوة الإسلامية بين القبائل، وإعداد القوة القادرة على تحقيق الفتوحات وإقامة الدولة الإسلامية. وجاءت المطرفية فأضافت إلى ذلك ما أدخله القاسم الرسي على مفهوم الهجرة من تجديد تابعه فيه المرتضى، وهو هجرة الظلمة، وعدم مخالطتهم أو مجالستهم، والخروج من المجتمع الفاسد إلى مجتمع منعزل يقام على هامش المجتمع القبلي، بحيث تكون الهجرة متميزة عنه ومعتمدة عليه في معاش أهلها وفي حمايتها من أي اعتداء في الوقت نفسه.

وقد كان دور الهجرة (من حيث هي مكان) عند المطرفية نشر الدعوة، وخلق ... المجتمع الإسلامي الذي تسعى لإقامته، في مجتمع قبلي محكوم بأعرافه المتوارثة ومشغول بالحرب بين القبائل والعشائر وبالتالي فإن العلاقات داخله قائمة على توازن القوة واحترامها، ويقوم سلم القيم فيه على (العيب) وليس على (الحلال والحرام) وهكذا فإن ولاء هذا المجتمع القبلي لهذا الإمام أو ذاك، ولهذه الدعوة أو تلك، ... كان قائما على تلاقي مصالح آنية لا تقوم على ولاء مطلق أو اقتناع نهائي. ولذلك كانت التحالفات تنعقد وتنفك بسهولة وسرعة ولا تمكن من قيام دولة راسخة، تتوارث الحكم، وتحقق الإستقرار الذي يسمح بالبناء وتراكم المنجزات الحضارية. وهذا ما جعل الأئمة في حالة ترحال دائم، وجعل منشئاتهم الحضارية محدودة وتقتصر على بعض المساجد في بعض الحصون أو الهجر التي تمكنوا من البقاء فيها لبعض الوقت

ولم تشهد عهودهم مراكز حضرية كبيرة. وتلك المراكز التي وجدت مثل صنعاء (وصعدة أحيانا) كانت تنمو وتتسع في فترات الإزدهار مثل الفترة الأولى من انتصارات الصليحيين، أو فترة حكم السلطان حاتم بن أحمد، لكنها سرعان ما تتعرض للدمار والنهب في فترات الإضطراب.

وجاءت المطرفية لتختط منهجا جديدا في نشر الدعوة عن طريق تأسيس هجر تكون مراكز لنشر الدعوة ونشر المعرفة بعلوم الدين وتراث الأئمة، إعدادا لخلق المجتمع القابل للدعوة عن اقتناع وبصيرة، وعندها سيدافع عنها باستماتة. والمفارقة أنها حاولت خلق نواة المجتمع البديل لما عليه المجتمع القبلي في حماية الأعراف القبلية من خلال حصولها على حماية القبائل المجاورة لهجرها. وهذا ما جعلها تنكر على المجتمع المحيط بها عدم تحليه بأخلاق الأئمة ولكن عن طريق الوعظ وأحيانا عن طريق اللجوء إلى ما يشبه التقية. فما وصلنا من طبقات مسلم مليء بالمواقف التي يسأل فيها مطرفي شيخا له عن مسألة يقبلها الناس أو يقولها داع من دعاة الإمامة، فيشترط على السائل قبل إعطاء الإجابة المخالفة أن يكتم ما يحدثه عنه خوفا من الإنتقام.

وأكثر ما كان يدعوها إلى عدم الإفصاح عن بعض معتقداتها بين العامة تبنيها بعض الآراء العلمية والفلسفية التي استمدتها من أكثر تيارات المعتزلة عقلانية، مثل النظام والجاحظ ومعمر، وبنت عليها أقوالا عقلانية استنتجتها باستخدام طرق التفكير العقلي لمسه وتطبيقها في علم الكلام (ستحدث عن علم الكلام المطرفي فيما بعد).

وترى المطرفية أن «هجرة الظالمين، واعتزال الفاسقين» واجبة. واستدلت على ذلك بالآيات القرءانية التالية:

- ﴿**إن أرضي واسعة وإياي فاعبدون**﴾(العنكبوت، 56). ويفسرها مؤلف مخطوطة (البرهان الرائق) بالقول أن لا معنى لذكر سعة الأرض إلا للمهاجرة.

- ﴿**ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة (النساء، 100).**

- ﴿**وأعتزلكم وما تدعون من دون الله**﴾(مريم، 48).

- ﴿**ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله**﴾(النساء، 100).

- ﴿**والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا لنبوئنهم في الدنيا حسنة، ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون**﴾(النحل، 41).

واستدلوا على وجوب الهجرة من السنة بحديث يقول (هاجروا تورثوا أبناءكم مجدا). ويستنتج المؤلف أن ورود الفعل بصيغة الأمر يقتضي الوجوب. ويفسر الحديث القائل (لا هجرة بعد فتح) بأنه إنما جاء ليبطل الهجرة من مكة إلى المدينة بعد أن أصبحت مكة مدينة إسلامية. فمعنى الحديث خاص وليس عاما (ق 237).

ومن الواضح أن المطرفية تفهم الهجرة لا كما ينظر إليها الأئمة وأتباعهم، أي الهجرة للقتال في سبيل استعادة الخلافة الإسلامية وإقامة سلطة الأئمة، بل بالمعنى الذي وردت به عند القاسم بن إبراهيم الرسي، أي هجرة الظلمة ومباينتهم، بمعنى عدم مخالطتهم، والإنعزال عنهم للدرس والتعبد. وهو ما لا يجد تأكيدا له في تجربة الإمام الهادي، وإنما في سلوك ابنه محمد المرتضى بعد تخليه عن الإمامة تحت ضغط قلة الأنصار.

لذلك نجد أن من أهم صفاة رجال المطرفية كما تتردد فيما كتبه مسلم اللحجي عنهم: الورع، والزهد، والإجتهاد، و (نفاذ) الرأي، والوقار، والحلم، والعبادة، والعلم، والتشبه بالمشائخ (مشائخ المطرفية)، والسياحة (الترحل من مكان إلى آخر لنشر الدعوة)، وبعضهم كان يبتعد عن الناس (التوحش عن الناس)، وخوف الله وخشيته، والصلاح، والفضل، والعزة، واليقين، من أهل ولاية الله، وتعظيم الله، مهيبا بهيبة الله. ويقول عن أحدهم إنه كان يبيت يقرأ القرءان وهو يجول في الجبال ويدور ليله، فإذا غلبه النوم أتى إلى جبل من تراب وحصى لينة، تقلب من رأس هذه الأكمة إلى أسفلها فيذهب عنه النوم. فيسمعه أهل القرية المجاورة، فيبكي الناس إذا سمعوه يقرأ القرءان ويبكي (مسلم، 4/ 27).

وتوجد حكايات عن أناس هجروا قراهم هربا من المعاصي وابتنوا بيوتا تنأى بهم في الجبال عن أهلهم وقراهم.

وبسبب مفهوم المطرفية للشرف، وهو مفهوم يعتمد كما سنعرف فيما بعد على العمل وليس على النسب وحده (أي أنه مخالف للمفهوم القبلي والإمامي للشرف الذي يعتمد على النسب) نجد رجلا من رجال المطرفية المهمين كان حلاقا إسمه إسماعيل المزين، يقول عنه مسلم «هو رجل من عباد الله الصالحين من الزيدية (المطرفية) بمدر من مشرق حاشد (هجرة من هجر المطرفية الأولى)، وكان من الإخلاص والصدق في دينه بمنزلة كريمة، شديد الحب في الله . . . أخبرني عليان بن إبراهيم . . . كان المزين إسماعيل عند اجتماع الزيدية بمدر في الخريف يجعل لهم منه يوم الجمعة، فيأخذهم إلى عنبه، فيأكلون يومهم، ويزينهم، ويحلق رؤوسهم، وينفعهم من صناعته بما يحسن

ويصلح من شأنهم ما يمكنه، ثم يروح بهم فيعشيهم. فكان هذا دأبه حتى يتفرقوا إلى البلاد» (مسلم، 4/ 30).

ويكثر مدحهم بتقديم الطعام للمهاجرين. وتوجد إشارات كثيرة إلى جمع الطعام وتقديمه إلى المقيمين بالهجر، مما يشير إلى أن تلك الهجر كانت تعتمد نوعا من التعاضد والتعاون يسمح لطالبي العلم من الفقراء بالعيش اعتمادا على ما تقدم لهم الهجر.

قال شاعرهم:

قلت لصحبي وأنا كالفازع   قوموا بنا نطلب أصلا نافع

(كسرها لضرورات القافية)

معرفة الباري والشرائع   وطعم مسكين يتيم ضائع

تسيل من رحمته مدامعي   ...

ويبدو أن بعض المطرفية كانوا يقيمون في الهجر لبعض الوقت ويتنقلون في أوقات أخرى بين المزارعين للوعظ والحصول على تبرعات عينية في شكل أطعمة للهجر. كانت هذه الرحلات وسيلة فعالة لنشر الإسلام وتعاليمه، وإيصال مفاهيم الشريعة إلى جال قبائل علاقتهم بالدين ضعيفة وخضوعهم لأعرافهم وموروثاتهم أقوى. وكان المطرفية يجتمعون غالبا في المواسم في هجرة من هجرهم لتدارس المسائل العلمية التي تهمهم، والتعلم من بعضهم البعض. وشغلوا أنفسهم في الدرجة الأولى بإحياء تعاليم الهادي والقاسم، وبخاصة آرائهما الفقهية والكلامية. وبذلك وسعوا مجال فعل الفكر الزيدي، وأخرجوه من الانحصار في أيدي قلة من الأشراف من آل الهادي في صعدة وآل القاسم العياني في عيان والمناطق القريبة، ونقلوه إلى أجيال من أبناء القبائل الأميين الذين ليس من موروثهم التفرغ للعلم والعبادة والاشتغال بعلم الكلام والأدب. وهكذا قامت هجر المطرفية في اليمن بالدور نفسه الذي قامت به المراكز الحضرية في العراق وفارس، مثل بغداد والبصرة والكوفة والري وغيرها، في المجادلات والتعليم والبحث. وتحولت الهجر إلى مكتبات عامرة تجمع فيها مئات بل وآلاف المؤلفات التي تستنسخ وتدرس، وتتحول إلى مصادر للتأليف والشرح والتعليق. واهتمت بتعليم القراءة والكتابة، وحفظ القرءان وتجويده، وتعليم النحو والصرف، والبلاغة والبيان، ودراسة الفقه على مذهب الهادي والقاسم الرسي، والتفسير المعتزلي للقرءآن الكريم، وعلم الكلام بمدرسته البغدادية وشيخها أبو القاسم البلخي مع ما أضافوا عليها من اجتهادات تبني على أهم تيارات المعتزلة عقلانية مثل النظام والجاحظ ومعمر، مع شيء من التأثر

بالفلسفة المادية اليونانية ما قبل سقراط، واهتموا بعلم النجوم وعلم الحساب. هذا بالإضافة إلى تعليم الناس فرائض الدين والدعوة إلى العبادة والزهد. وبانتشار التعليم على هذا النحو انتشر الاهتمام باللغة والأدب وقرض الشعر وحفظه. وعملت الهجر إلى جانب ذلك على تسجيل وثائق الملكية عن طريق كتابة متعلميها عقود بيع وشراء الأراضي، وعقود النكاح ووثائق الطلاق، وعملوا عن طريق التراضي على تبيين حكم الشريعة في المنازعات وفضها. وكانوا المصدر الأول في تبيين الفرائض الدينية لرجال أميين في قرى بعيدة نسبيا عن التأثير الديني للمراكز الحضرية التي يوجد فيها من يقوم بهذا الدور، وعن مراكز تواجد الأشراف. وكانت الهجر فوق كل ذلك مراكز لتعليم القراءة والكتابة في بحر من الأميين. وكان رجالها بسبب هذا الاهتمام بالعلم والمعرفة شديدي الإشتراط في تولي الإمامة كما سنرى فيما بعد عند تناول نظريتهم في الإمامة، وشديدي الإشتراط في الإفتاء. وانتقدوا الأشراف والقضاة الذين يفاخرون بأنسابهم ويفتون في شئون الدنيا والدين وهم أشباه أميين لا يحسنون في بعض الحالات قراءة القرآن، ودراسة أقوال الأئمة المتقدمين، واستنباط الأحكام منها (Gochenour, 196).

كانت كتب الإمام الهادي التي عدتها المطرفية مستمدة من جده القاسم الرسي مصدرا مهما من مصادر الفكر الزيدي في اليمن. وأصبحت مؤلفاته مثل (كتاب المسترشد في التوحيد) و (كتاب المنتخب) من أهم مصادرها. ويمكن العودة بجذور الخلاف بين زيدية اليمن إلى رفض المرتضى بن الهادي لإمامة الناصر الأطروش في طبرستان ومدرسته الفقهية، وبخاصة قوله بجواز وجود إمامين للزيدية إذا تباعد المكان بينهما دون خلاف بينهما. وهو ما قال به فيما بعد الإمام القاسم العياني في اليمن في (كتاب التفريع، Gochenour، 181). وورثت المطرفية عن المرتضى هذا الإعتراض على بعض آراء الناصر الأطروش، واعتبرتها خروجا على مذهب الهادي. وعن ذلك تتحدث طبقات الزيدية بقولها إن سبب مخالفة القاسم العياني للهادي «في مسائل الفروع أن الزيدية كانوا يعتقدون في ذلك الوقت أن المصيب في الإجتهاديات واحد والحق معه إلى زمن المتوكل على الله أحمد بن سليمان» (ق 38). ويتحدث مسلم اللحجي عن شيخ مطرفي اسمه أبو السعود بن منصور بدأ سنة 514 هجرية / 1120م قراءة بعض مسائل الخلاف بين مذهب الهادي والناصرية (أتباع مذهب الناصر في طبرستان) في كتابي (التجريد) و (التحرير) وشروحهما، وعدهما من كتب الفقه الزيدي. ووصل حينها من الديلم إلى وقش أحد أتباع مذهب الناصر الأطروش وناقش أبو السعود حول بعض مسائل الخلاف مع الهادي في (التجريد)، فعارضه مطرفية وقش وعدوه مخترعا

وقاطعوه وأخرجوه من الجماعة.

ويعود مصطلح الإختراع إلى مفهوم الخلق من عدم عند المعتزلة. وقد أشرنا سابقا إلى قول طبقات الزيدية إن علي بن شهر جادل علي بن حرب، تلميذ مطرف، حول اختراع الأعراض في الأجسام (ق 38). لكن الحجوري يقول إن علي بن شهر جادل علي بن محفوظ، شيخ مطرف (ق 240). وارتباط بداية الخلاف بزيدية العراق وفارس مؤكد. ومما يؤكد ذلك أنه كلما ذكر شخص لعب دورا في الإعتراض على المطرفية، أو جاء بأفكار اعترضت عليها، يربط بآراء وردت في كتب زيدية العراق وفارس ومعتزلتها. فهذا القاضي إسحاق بن أحمد بن عبدالباعث، قاضي الزيدية وإمام مسجد الهادي في صعدة، ذهب في مطلع شبابه إلى العراق (وفارس) سنة 481 هجرية / 1088م حيث درس على الحاكم الجشمي، من زيدية طبرستان (الحدائق الوردية، 129)، وكتب تعليقا على كتاب الإفادة للإمام المؤيد الهاروني من زيدية طبرستان. وعندما عاد تتلمذ عليه الإمام أحمد بن سليمان (وهو الإمام الذي سيعمل على خلق مذهب زيدي مخالف لما تذهب إليه المطرفية)، قبل أن يصل أبو الحسين زيد بن علي بن الحسن البيهقي ليعرف زيدية اليمن على يديه مدرسة المعتزلة الجبائية، وهي المدرسة التي كانت قد تبنتها زيدية طبرستان، مما سيعمق الخلاف فيما بعد.

إلا أن المصدر الأهم للإختلافات قد جاء بمرور الزمن. إذ يغلب على رجال المطرفية أنهم من أوساط اجتماعية قبلية بسيطة ومن فئات مغلوبة (رجال قبائل بالإضافة إلى حلاقين، حدادين، حرفيين محتقرين اجتماعيا) في مجتمع قبلي شديد التمسك بالعادات القبلية القائمة على التراتب الإجتماعي والتفاخر بالأنساب. وحتى مسلم اللحجي نفسه الذي يعد مؤرخهم بغير منازع، كان والده (قطيرا) بالمصطلحات القبلية في المنطقة التي عاش فيها (شظب)، وتعني شخصا يستأجر أراضي من الملاك ليزرعها مقابل عائد ضئيل من المحصول. وأغلب رجال القبائل الذين التحقوا بالمطرفية كانوا من الفقراء من حيث أن الفقر غالب في تلك المناطق. ومع ذلك فإن من المبالغة قول جوكن أور إن رجال المطرفية كانوا في المرحلة الأولى جميعهم من «الضعفاء»، ممن يتمتعون بحماية القبائل. ذلك أن تمتع هجرهم بوضع الحماية آت ليس من أنهم كانوا من فئات مستضعفة، بل من أنهم كانوا يحاولون الحصول لهجرهم على وضع (هجره) أو وضع «التهجير» لأنها كانت كيانات جديدة في مجتمع شديد المحافظة على بنيته القبلية، وعلى أراضي القبيلة وعاداتها وأنسابها، شديدة الإنغلاق في وجه الآخرين ما لم يتموا إليها في حالات نادرة وفقا لإجراءات يحددها العرف القبلي مثل (المواخاه)، أو

التمتع بحمايتها في حالة أهل الذمة والفئات المستضعفة من الحرفيين.

ويبدو أن وضع الهجرة، بمعنى المكان الذي توفر له القبيلة الحماية والتوقير والإحترام ولا تفرض عليه القتال معها ولا مشاركتها أغرامها، وضع موروث قبليا منذ ما قبل الإسلام. فأصل كلمة (هجر) في اللغة اليمنية القديمة يعني القرية أو المدينة في مقابل أرض البداوة أو البيوت المنتشرة فوق الإكام والمرتفعات. وجاء احترامها و(تهجيرها) آنذاك كما يبدو من أنها كانت مقرا للمعابد ولسدنتها من رجال الدين. وهو المعنى الجديد الذي تتخذه الهجرة بعد الإسلام في اليمن. وجاء الأئمة والأشراف ليستفيدوا من وضع التهجير، ويقيموا في هجر يدرسون فيها، ويعيدون إنتاج المعارف التي ستؤهلهم لإكتساب مكانة إجتماعية مهمة، وتجعلهم ينطلقون منها كل مرة يخلو منصب الإمام فيحاولون إعادة الإمامة. وشكلت هذه الهجر مراكز حفاظ على تراث الإمامة بدونها كان يمكن أن يندثر، وفي الوقت نفسه مراكز لنشر المعارف والتأليف والدراسة.

لكن هجر المطرفية وإن استفادت من هذا الوضع، فإنها قد كانت هجرا مفتوحة أمام أبناء القبائل ممن لم يكونوا من قبل ممن تجتذبهم الهجر، وإن فعلت فيما قبل فللإستماع إلى شيئ من الوعظ وقضاء حوائج دنيوية مثل كتابة العقود على يد رجال الهجر وعقد الزواج وإتمام الطلاق وفقا للشريعة الإسلامية. هذا الوضع الجديد جعل المطرفية نقيضا عمليا غير واع في البداية للفكر السائد في الهجر، وللأنساب كما يقوم على احترامها مشائخ القبائل، وهو ما جعل المطرفية في وضع صعب يحتاج إلى حماية. وهم أيضا قد وقفوا في وجه الدولة الصليحية ليس بقوة السلاح، بل بقوة الحجة عن طريق التصدي لدعاتهم حيثما كانوا. فقد جدوا في الترحل والسفر إلى المناطق التي يسمعون أن فيها داعيا إسماعيليا للرد عليه، ومحاججته أمام الناس وتوضيح خطأ معتقده حتى لا يتبع الناس دولة الصليحيين عن قناعة، وإن اضطروا لها وخوفا للخضوع لقوة الدولة خرجوا عنها كلما ضعفت شوكتها. وبذلك جعلوا البراءة من الدولة الصليحية بمعنى عدم الخضوع لها واجبا دينيا على المسلمين، وحملوا أنفسهم واجب إبلاغ الناس هذا الواجب الذي يؤدونه بحماسة وتفان.

وقد اضطرهم هذا الإتساع لدائرة الخصوم للبحث عن حماية قبلية لهجرهم، وبخاصة بعد أن دمر الصليحيون هجرتهم الأولى سنع وأجلوهم عنها، فاضطروا إلى الذهاب لبعض الوقت إلى مدر في مشرق حاشد (يبدو أن مدر حاليا من أرحب)، ثم انتقل بهم شيخهم آنذاك أبو اسحاق إبراهيم بن أبو الهيثم بن كهلان إلى وقش (حاليا من

بني قيس، بني مطر) ليحصل من القبائل المجاورة على تهجير سمح له بتأسيس هجرة رقش التي أصبحت أهم هجرهم على الإطلاق.

وأدى التحاق بعض بعض الرجال ممن لا ينتمون إلى قبائل تحميهم، أي من الفئات المستضعفة، إلى زيادة الحاجة إلى اكتساب الهجر لوضع التهجير، حتى تكون آمنة من أي تهديد لأمنها، ولحق الملتحقين بها في ممارسة شعائرهم والإنهماك في الدراسة دون خوف، خاصة وأن المطرفية، بمعتقداتهم وبأسلوب حياتهم وبنوع الإنتقادات التي يوجهونها للمجتمع من حولهم، يشكلون استفزازا غير واع لكل الأعراف القبلية وللمفاهيم الدينية المتوارثة. فهم ليسوا مجرد حرفيين يمارسون مهنا محتقرة في الأسواق ويخضعون للتراتب الإجتماعي ولسلم القيم المقبول اجتماعيا، بل يقدمون أنفسهم باعتبارهم نقيضا لكل ذلك. وليس متوقعا أن يقبل بهم لا ورثة الإمامة الذين يعدون أنفسهم المرجع الأول في فهم الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي بعامة، ولا الزعامات القبلية التي تعد نفسها حامية أعراف تعتمد في فهمها لمسائل «الدماء والأموال والأعراض» (أي وظيفة الشريعة الإسلامية نفسها) إلى أحكام قائمة على مفهوم «العيب» الموروث منذ ما قبل الإسلام وليس على المفهوم الإسلامي «للحلال والحرام».

وما ينفي عن المطرفية أنها كانت من فئات مستضعفة ليس لها وضع قبلي محترم أن أبرز رجالها ينتمون إلى قبائل معروفة مثل مطرف بن شهاب نفسه الذي كان من بني شهاب، وعليان بن سعد وابنه محمد من بعده وكانا ينتميان إلى بكيل الهان (آنس)، وأبو القاسم أحمد الربعي، وإبراهيم بن علي الضامي، وعلي بن حرب، ويونس بن محمد بن مطير الأهنومي. ويمكن إضافة أن المطرفية انتشرت في مجتمعات زراعية خصبة نسبيا على السفوح الواقعة إلى الغرب والجنوب الغربي والشمال الغربي من صنعاء، وهي مناطق زراعة توفر فائضا يسمح بالحصول على موارد لعيش رجال الهجر. كما أنهم كانوا يقومون برحلات وبخاصة في المواسم لنشر الدعوة والتدريس والوعظ وجمع الصدقات. وكما أدى نشرهم للعلم والتعليم إلى اتساع دائرة المهتمين بالتعليم في الأوساط القبلية والمستضعفة، وازدياد عدد المتعلمين والمتعاطين لشئون علم الكلام والفقه وعلوم اللغة والشعر، فقد أدى في الوقت نفسه إلى اتساع دائرة التعاطف معهم في أوساط المزارعين، مما وفر لهم مصادر مالية ساعدتهم في تمويل الهجر، من تبرعات المزارعين في المناطق المجاورة للهجر وغيرها من المناطق التي تعاطف سكانها أو بعضهم مع المطرفية. فقد كان أولئك الأنصار يعطون من محاصيلهم عينا على نحو

طوعي. ويقول صاحب (تاريخ السادة) إن رجلا كان يتولى وقف غيل حدة المشهور، جنوبي صنعاء، كان يعطيهم صدقات، وإنهم كانوا في أيام «الخريف» أي وقت جني الفواكه وحصاد المزروعات، يخرجون من الهجر فيمرون على المزارعين لجمع التبرعات العينية، ثم يعودون بما حصلوا عليه إلى الهجر للنفقة عليها (ق 155 - 156). ويذكر الإمام عبدالله بن حمزة أنهم ألزموا أنفسهم باستضافة من يسكن معهم في الهجرة، سواء أكان طالبا للعلم أم رجلا وصل لطلب الفتوى أو للتقاضي عندهم على سبيل التراضي، أم لطلب المعيشة، أي أنهم كانوا يتعاونون في تحمل نفقة الساكنين في الهجرة، كما كانوا يتعاونون في تحمل مانزل عليهم من عقوبات أو ما فرض عليهم من مشاق (عبدالله بن حمزة، أجوبة، مخطوطة، ق 225). ويضيف أنهم كانوا يذكرون هذه الشروط لكل قادم للسكن معهم، فإن اختار التزامها سكن معهم، وإن لم يقبلها نظر لنفسه طريقا غير الإقامة بالهجرة معهم (نفسه، 224).

ويمكن ملاحظة أن الصفات التي يطلقها المطرفية على رجالهم تعكس نمطا من التفكير والعيش يختلف عما هو مألوف في المجتمع من حولهم. وهي تعود بالزيدية إلى ما كانت عليه عند القاسم بن إبراهيم الرسي لا من حيث هو معلم مهم من معالم اللقاء بين الزيدية والمعتزلة فحسب، بل ومن حيث إسقاط شرط الخروج في الإمامة الزيدية، وهو شرط كان في أساس تميز الزيدية عن بقية الشيعة منذ زيد بن علي حتى عدوا حينها خوارج الشيعة. فالقاسم مع أنه أحد أئمة الزيدية دون خلاف بينهم حول إمامته، لم يخرج مطالبا بالإمامة، ولم يتحدث عن الخروج في عرضه لاستحقاقها (القاسم بن إبراهيم، الرد على الروافض، ص 100 - 108). ومال إلى الزهد و (هجر الظلمة) بالابتعاد عن مجالستهم ومخالطتهم.

كما يمكن ملاحظة وجود جذر اجتماعي محلي آخر لفكر المطرفية. فعلي بن محفوظ الذي أخذ عنه مطرف بن شهاب في ريدة وكان في يده كما يقول مسلم اللحجي خزائن الكتب التي كان يحتفظ بها أبوه (ق 60)، قد يكون ممن يحتفظ بكتب الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني وما تنقله من صراعاته مع الأشراف الذين جاءوا آنذاك للحكم في بيئة قبلية، وما ترك الهمداني من مجادلات في هذا الصدد. وإذا كان الأمر قد بدا له بسيطا وواضحا باعتبار أن الهادي قدم من الحجاز لحكم القبائل اليمنية، فان المطرفية وقد أصبحت تعمل لنشر الزيدية قد مزجت بين هذا المذهب القادم مع الهادي والواقع المحلي، وفتحته على مصراعيه أمام أبناء القبائل والحرفيين، وألغت اقتصاره على بعض أسر الأشراف. وبذلك تعقدت العلاقة بين الأئمة الذين يشترطون أن

يكون الإمام «من منصب مخصوص» يكتسب بالنسب، وبين هؤلاء العلماء العاملين لنشر الزيدية وتحصيل المعارف بحيث يجدون أنفسهم وقد اكتسبوا أكثر من غيرهم شروط الإمامة ما عدا هذا الشرط غير المكتسب، حتى قال صاحب المستطاب (ق 32)، وهو مؤرخ غير مناصر لهم، عن أحد علمائهم «لو صلحت الإمامة في العامة (غير نسل علي من فاطمة) لصلحت فيه». وقال مؤرخ آخر ليس منهم «وقد كانت المطرفية لسعة علومهم، وسلامة تدينهم، وصبرهم على العبادة والقيام والصيام، يحتقرون معارف غيرهم، فيقع من بعضهم إعجاز بالتبحر في العلم. والعلوم طغيان كطغيان الماء [السيل]» (تاريخ السادة، ق 145).

ويمكن تتبع خارطة انتشارهم من خلال مواقع الهجر التي أقاموها. فأول مكان انطلقت منه دعوتهم بيت حنبص، حيث ولد مطرف بن شهاب الذي تنسب إليه المطرفية، ومقام أسرته. أما أولى هجرهم فقد كانت سنع التي أسسها مطرف نفسه. وكانت مدر مزدهرة في عصور الحضارة اليمنية قبل الإسلام حيث زارها الحسن بن أحمد الهمداني في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ونقل صورة عن آثارها في عصره (الإكليل، 8/ 164). ولما انتشرت المطرفية اتخذتها قاعدة لها في المناطق القبلية الواقعة شمال صنعاء، فأصبحت في المكان الثاني بعد سنع من حيث الأهمية. ولما فرض على المطرفية الجلاء من سنع توجهوا إليها. ولكن يبدو أن بعدها عن مناطق انتشار المطرفية، وعن المناطق الأخصب زراعيا، جعلهم يعودون نحو المناطق الشمالية الغربية من صنعاء ليؤسسوا هجرة وقش، ويتفقوا على بناء جميع مبانيها من مساجد ومنازل وغيرها. وبالقرب من مدر، وجدت هجرة الرجو، لكن لم يبق من أخبارها شيء للأسف. ومع هذا التواجد إلى الشمال والشمال الشرقي من صنعاء، فإن الانتشار الواسع لهم كان في المناطق الواقعة جنوب غرب صنعاء وشمال غربها، ومنها شظب التي انتشر منها نفوذهم في المناطق القريبة مثل جبل مبتك، وقاعة في جبل عيال يزيد التي أسسها عليان بن سعد، ومناطق المصانع وحمير مثل الأشمور وحلملم، وحضور حيث أسسوا هجرة الروعة، وبكيل الهان حيث كانت هجرة الجبجب، مع تأثير امتد نحو بلاد التراخم (خاو)، وذمار وعنس، ومقرا (مغرب عنس)، وريمة، وبني جبر في مشرق صنعاء التي كا بها شريف من بني العفيف ينتمي إليهم وله منزل في وقش لكنه كان يقضي أغلب وقته في مشارق صنعاء حتى لقب بالمشرقي. إلا أن أكثر تأثيرهم امتد في الجبال الغربية من صنعا حيث كان لهم تأثير في مسور، وبني شاور، وشرف الباطن، ووادي صباحة. ويكفي لتقدير مدى هذا التأثير أن نذكر أنهم عملوا في شظب

والمناطق القريبة منها فقط لبناء ثلاثين مسجدا في فترة انتشارهم فيها بحيث يمكن القول إنهم هم الذين مكنوا لانتشار الثقافة الإسلامية بين قبائل كانت بعيدة إلى حد بعيد عن الاهتمام بها. ويبدو أن نفوذهم في بعض الفترات وصل إلى الحموش غرب شهارة، من الأهنوم، كما وصل تأثيرهم إلى صعدة نفسها حيث يتحدث ابن أبي الرجال عن قاض يسمى عبدالله بن حمزة بن أبي النجم الذي كان قاضي صعدة في عصره ويصفه بأنه «غرق في بحار التطريف» (2/ 229 - 230). ويتحدث مسلم عن كثير من رواة الأخبار التي سردها في تاريخه ويقول إنهم سمعوا الروايات في مناطقهم، مما يعني أن ظاهرة الهجر اتسعت حتى عصره، وإن كان تدمير المطرفية ومحاربة مصادرها لا يمكننا من تتبع أخبار هذه الهجر وتحديد أماكنها.

ونستطيع أن نستنتج من كل ذلك أن المصدر الأهم للإختلاف بين المطرفية وخصومها من الأشراف ومن التحق بهم أنها أسست مذهبا زيديا محليا موجها نحوالقبائل، على حين كان تراث الأئمة كما يتوارثه الأشراف يتوجه إلى زعماء القبائل للتحالف معهم حتى يحشدوا المقاتلين لبسط سلطة الإمامة (Gochenour، 200). بل إن مسلم اللحجي يجعل سبب تأليف تاريخه مشابها للدوافع التي دفعت الحسن الهمداني من قبله للكتابة عن اليمن، أي الإنصراف عما تنتجه البيئة المحلية والإقتصار على أعمال الأئمة. فهو يعيب على اليمنيين «تهاونهم بإحياء أخبار من كان منهم من طلاب الآخرة وطلاب الدنيا. فمعلوم أنه قد كان باليمن المحاسن الحسنة في أخبار الدنيا في الجاهلية والإسلام، وأخبار الدين في الإسلام، وسائر مكارم الأخلاق، ونوادر العجائب التي قد دون أهل العراق والحجاز ومصر والشام وخراسان ما هو دونها، وأحيوا ما ليس في طبقتها من أخبار ملوكهم وقوادهم وشعرائهم وكتابهم وخطبائهم وقضاتهم وعبادهم وزهادهم ووزرائهم وسوقتهم وعامتهم وغير ذلك» (كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية، ق 40). لقد انصب جهد المطرفية على تحويل طبيعة الزيدية نفسها وتحويل طبيعة التحالفات التي اعتاد الأشراف إقامتها مع زعماء القبائل. كان هم دعاة الإمامة ينصب على كسب بعض مشائخ القبائل وحشد المقاتلين بواسطتهم للقتال لفرض دولة الإمامة والولاء لها على القبائل الأخرى بوسائل الغزو والنهب. وجاءت المطرفية لتعمل بصبر ومن خلال التعليم ونشر المعارف الدينية لكسب رجال قبائل يلتحقون بالزيدية طوعا وعن اقتناع. كان الأئمة يفترضون أن الطاعة قبل الإيمان، أما المطرفية فقد نقلت ميدان القتال من الجبال والأودية إلى الوعي والضمير. وغيرت بهذا المفهوم اتجاه التعليم من تعليم مقصور على أسر محدودة تعتمد في نفوذها وفي توارث المعرفة

على النسب، إلى تعليم مفتوح لكل راغب يستطيع أن يكابد مشقات التفرغ لاكتساب المعارف، وتحمل تبعات تطبيقها في حياته. ووفرت بعض الظروف المساعدة على اجتذب بعض ممن لم يعتادوا توارث المعارف مثل فتح الهجر للمأوى والدراسة، وتوفير الطعام للفقراء منهم. وهكذا يمكن تبين أن زيدية الأشراف والقضاة وزعماء القبائل لم تكن نفسها زيدية المطرفية الموجهة إلى الجميع، دون أن يقولوا ذلك صراحة. وينبغي الإبتعاد عند محاولة فهم هذا الوضع عن الفهم العنصري المنحط الذي قد يخرج به البعض من هذا العرض. فالمطرفية قد كانوا مسلمين ورعين بعيدين عن أية شائبة عنصرية مبتذلة. ولكنهم كانوا يقدمون فهما مختلفا للدين عما اعتاده من نشروا الدين من قبلهم في أوساط قبلية كانت أكثر استعدادا لقبول تراتب اجتماعي يقوم على النسب منها إلى قبول المساواة بين الناس بصرف النظر عن قبائلهم وأنسابهم.

وهكذا يمكن الإستنتاج أنه بخروج مطرف بن شهاب على الإمام الحسين بن القاسم، وعدم اعترافه بإمامة أبو الفتح الديلمي، كما عرفنا من قبل، أسس موقفا فكريا مستقلا سيتواصل دون انقطاع في تاريخ المطرفية، وسيجعل العلاقة بينها وبين الأئمة تحمل بذور الصراع كلما خرج إمام جديد. ويتتبع خط سير هذا الإمام الآتي من زيدية الديلم ليدعي الإمامة سنة 437 هجرية / 1045(1046)م، والذي يذكر له الإمام عبدالله بن حمزة (أجوبة، مخطوطة، ق 210 – 211) رسالة بعنوان (الرسالة المبهجة في الرد على فرقة الضلال المتلجلجة)، نجد الديلمي قد اتجه من صعدة إلى هجرة علب (في خولان العالية) ثم إلى ذمار والمناطق القريبة منها، وهي مناطق احتكاك بالمطرفية حيث كانت تحاول الإنتشار. وينقل ابن أبي الرجال عن الإمام أحمد بن سليمان قوله إن الداعي حمزة بن أبي هاشم، الذي خرج لقتال الصليحيين سنة 452 هجرية / 1060م وقتل على أيديهم سنة 459 هجرية / 1067م، أي السنة التي توفي فيها مطرف بن شهاب، كان ممن أنكر على المطرفية (مطلع البدور، 2/ 83 – 84)، مما يعني أنهم لم ينصروه في مواجهة الصليحيين.

المطرفية وأحمد بن سليمان:

كانت المطرفية، بعد غياب الدولة الصليحية عن المناطق القبلية الواقعة شمال جبل سماره، تعيش في مناطق تخضع لحكم السلطان حاتم بن أحمد اليامي (الهمداني)، الذي وإن لم يعد مواليا للداعي الإسماعيلي الطيبي في اليمن، فإنه كان ما يزال يحمل مؤثرات اسماعيلية دخلت في تكوينه الثقافي. ولذلك لم يكن على وفاق مع المطرفية

ولكنه لم يقم بأعمال عدائية ضد هجرهم ورجالهم. إلا أن وجودهم في مناطق تخضع لحكمه جعلهم أقرب إلى قبول إمام زيدي يوفر لهم مناخا مناسبا لنشر الدعوة الزيدية. فسيرة أحمد بن سليمان تقول إن الزيدية من أشراف بني القاسم العياني وبني حمزة بن أبي هاشم وبعض رجال المطرفية مثل عبدالحميد بن الحسين الخلطامي من وقش وإبراهيم بن عبدالله الحجلم من هجرة الجبجب (وهي غير جبجب صعدة) ببكيل الهان ومن جميع هجرهم «من بني شهاب وهجر بكيل (الهان) وذمار ونواحيها ...»(ق 48) اجتمعوا في مدر في شهر صفر 545 هجرية / 1150م «وحضر منهم بشر كثير يزيد على الألف ... فعرضوا أنفسهم ونظروا من يصلح فيهم للقيام ... فما وجدوا لذلك مستحقا (من بينهم)، فعزم رأيهم على التقدم إلى الإمام (أحمد بن سليمان). وكان أكثر من حضهم على ذلك الشيخ محمد بن عليان»(ص 45). وهكذا لعب محمد بن عليان بن سعد، بحركته الدائبة ونشاطه الذي لا يتوقف، دورا كبيرا في تهيئة المطرفية لقبول بهذا الإمام. بل وحاول أحيانا اجتذاب السلطان حاتم نفسه إلى التقرب منه. وحين وصل الإمام في السنة نفسها إلى المناطق القريبة من صنعاء ناصرته المطرفية، وشارك بعض رجالها في حملته، وحرضوا القبائل التي لهم عليها تأثير مثل بني شهاب للقتال معه، حتى تمكن من إلحاق الهزيمة بالسلطان حاتم ودخول صنعاء. وكان متوقعا أن تختلف معه فيما بعد بمرور الأيام. فهو وإن كان في تكوينه من حيث علم الكلام لا يختلف كثيرا عنها، لأن الجميع يدرسون علم الكلام المعتزلي كما عرف في اليمن حتى ذلك الحين، فإن تكوينه السياسي والاجتماعي وسلم القيم الذي يتوارثه، يختلف تماما عما تطرحه المطرفية في هجرها من عدم اعتراف بتفاضل الناس على أساس النسب، ودعوتها إلى تفاضلهم بالعمل وبما يكتسبون من معارف. ومما زاد شقة الخلاف أن الإمام لم يعين أحد علمائهم قاضيا لصنعاء حتى يكونوا مرجعا في تبيين أحكام الشريعة الإسلامية في المنازعات، بل عين قاضيا حديث عهد بالزيدية، ينتمي إلى أسرة عرفت بتولي القضاء للسلطان حاتم بن أحمد على المذهب الإسماعيلي، هو القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام الأبناوي. وكان جعفر قد تحول حديثا من الإسماعيلية إلى المطرفية. وكان هؤلاء المطرفية، وهم يعتقدون أن العلم والإعتقاد لا يكتسب إلا بعمل مثابر خلال وقت طويل، ينظرون إليه بريبة، وربما اعتقدوا أن أسرته التي تتوارث القضاء والتي كان بعض أفرادها ما يزالون إسماعيليين في خدمة السلطان حاتم، قد تكون مدفوعة بالبحث عن مكانة ونفوذ ورئاسة. وكان القاضي جعفر شخصية فذة مندفعة، كثير الإعتداد بنفسه وبعلومه، لجوجا في الجدل، سريع البديهة في الرد، لا

يقبل بأي حال أن يكون الطرف الخاسر في الجدل.

وكان قد التقى بالفقيه زيد بن علي بن حسن البيهقي الذي تقول سيرة الإمام إنه وصل من بلاد خراسان للحج سنة 540 هجرية / 1146م. وعند ذلك أرسل الشريف علي بن عيسى بن حمزة السليماني، الذي يبدو أنه كان معتزليا، رسالة إلى الإمام أحمد بن سليمان يخبره برغبة هذا الفقيه في زيارة صعدة. وتصفه السيرة بأنه «كان فقيها عالما ورعا عابدا ومعه كتب كثيرة جامعة لفنون العلم» (ق 42). ووصل إلى الإمام في مطلع سنة 541 هجرية / 1146م (ق 43). وسار جعفر معه عند مغادرته اليمن للإستزادة من علوم المعتزلة ومن علوم التفسير والفقه على ما كان سائدا بين زيدية العراق وفارس. ويبدو أن إقامة جعفر بالعراق وفارس لم تطل، فنحن نجده بين من اجتمعوا من الأشراف والمطرفية سنة 545 هجرية / 1150م، وذهبوا إلى الإمام أحمد بن سليمان إلى المقيلد بالجوف، يحاولون إقناعه بالقدوم لأخذ صنعاء من يد السلطان حاتم (ق 48). وبعد وصول الإمام ودخوله صنعاء عين جعفر قاضيا فيها.

إلا أن خروج الإمام من صنعاء وعودة السلطان حاتم إليها، بل وتراجع سلطة الإمام وانكماشها من جديد آنذاك بعودته نحو الجوف وصعدة لينشغل بتلك الصراعات المتواصلة التي سبق أن عرضنا، قد جعلت نشاط القاضي جعفر في مقارعة المطرفية يتراجع أيضا. ونستنتج أن ندب جعفر نفسه للتصدي للمطرفية قد بدأ عند ما وصل الإمام إلى ذمار سنة 553 هجرية / 1158م. فبعد ذلك أظهر كتبه التي وصل بها من العراق (سيرة الإمام أحمد بن سليمان، ق 104). واجتمع للدراسة على القاضي عدد من رجال الزيدية. وحينها بدأ بمناوشتهم وإزعاجهم ملحا على مناظرتهم أمام أنصاره وأمام العامة (نفسه). ولم يكتف القاضي جعفر بالتدريس بإقامة حلقة مجاورة لحلقتهم في مسجد هجرتهم سنع، بل واصل هجومه إلى مركزهم الرئيس في وقش. كما نعرف أن رئاستهم هناك كانت للفقيه يحيى بن الحسين ومسلم اللحجي لأنهما اللذان توليا محاجته باسم المطرفية. ونعرف ممن كان معه في معارضته لهم في سنع أشراف من بني الهادي تذكر السيرة منهم «محمد بن أحمد بن يحي بن يحيى (من قطابر في صعدة)، وعلي بن جعفر بن حمزة، ومن بني حمزة جماعة منهم الشريف حمزة بن سليمان (والد الإمام عبدالله بن حمزة الذي سيتولى فيما بعد إبادتهم) . . . ومن بني العباس رجال» (نفسه). وبدعم من هؤلاء الأشراف وغيرهم أقام يدرس في جانب من المسجد، في حين واصل المطرفية التدريس في جانب آخر منه. بل وحاول تأسيس هجرة بالقرب من وقش، لمعارضة هذه الهجرة التي تعد مركزهم والتصدي لها، فلم

يتم له ذلك. وكرر المحاولة في مناطق أخرى يبدو أن بها شيئا من التأثير المطرفي مثل نواحي عنس وزُبيد (نفسه).

وتواصلت هذه المواجهة من سنة 553 هجرية / 1158م حين كلف الإمام القاضي جعفر بالإشتغال بمواجهة المطرفية، حتى سنة 558 هجرية / 1163م حين «وصل الشريف العفيف إلى الإمام .. إلى بيت الجالد وقص عليه القصص. قال (الإمام) قد وجبت علي فريضة القاضي ونصرته ونصرة من قد صحبه» (نفسه). وفي مطلع سنة 559 هجرية / 1164م وصل الإمام إلى حضور حيث كان للمطرفية نفوذ وتأثير. ووصله إلى هناك الشريف العفيف والقاضي جعفر وبعض أنصارهم في سنع. واستدعى الإمام السكان وقال لهم إن المطرفية «نكثوا البيعة، وأظهروا البدعة. فتبرأ أهل حضور منهم. وتقدم إلى بلاد بكيل (الهان، وكانت من مناطق انتشار المطرفية)، فجمعهم وتحدث معهم مثل ذلك». وتواصل السيرة القول إن أحد الحضور رد على الإمام بأن المطرفية «قوم مسلمون، أهل هجر وصلاة وتعليم». فغضب وأسكت المتحدث. ثم واصل الإمام تنقله في المناطق التي للمطرفية فيها نفوذ. ووصل إلى عنس وزُبيد للإجتماع بهم. ومن حينها بدأ رجال المطرفية معارضتهم له وعدم الإعتراف بإمامته. وكانوا إذا كاتبوه سموه الأمير أحمد بن سليمان وليس الإمام كما يسميه غيرهم.

بل إن الإمام ذهب بعد ذلك إلى وقش نفسها، وأتى بالقاضي جعفر ومعه زوجه وأطفاله للإقامة هناك والتدريس والتصدي للمطرفية في عقر دارها. وألف كتابا سماه (كتاب الرد على من طعن في السيرة) رد فيه على المطاعن التي كانت المطرفية تطعن بها في إمامته، حفظت لنا سيرته بعضا منها كما يلي: «فإنه سألني بعض إخواننا المسلمين عما طعن به بعض المخالفين علينا في السيرة والقيام (بالإمامة) والإستعانة بالجند والعوام وغيرهم من العصاة. فأجبته بأن لا مطعن علينا في ذلك، لأن لي في ذلك أسوة برسول الله (ص) وأهل بيته، لأنه استعان بالمنافقين كعبدالله بن ابي بن سلول وبأصحابه، وبالمخالفين في الدين». ويغمز من قناة المطرفية بالقول إن خذلان علي بن أبي طالب كان على أيدي أنصاره، وخذلان الحسن بن علي تم باستسلام عبيدالله بن العباس لمعاوية وبغضب جيشه عليه ونهبهم لمتاعه وجرحه. وخذلان الحسين تم بسبب أهل الكوفة الذين بايعوه على أيدي مسلم بن عقيل ثم خرجوا لقتاله بدلا من نصرته. وكذلك جرى مع زيد بن علي ومحمد بن عبدالله بن الحسن، النفس الزكية، وأخيه إبراهيم، ومحمد بن إبراهيم وأخيه القاسم بن إبراهيم الرسي. (سيرة أحمد بن سليمان، ق 111). وكذلك جرى مع الهادي وابنه الناصر. وكلهم كانوا

يستعينون بقبيلة على قبيلة. وكان أكثر هذه القبائل مخالف للدين «غير قائمين بما يجب عليهم. وعلى هذا جرت أقوال الأئمة، وكتبهم أظهر بجواز الإستنصار بالمخالفين . . . فالطاعن علينا في الإستنصار بالعصاة هو طاعن على من قدمنا ذكره من أنبياء الله . . . وأئمة الهدى» (نفسه، ق 112).

والمطعن الثاني الذي طعنت به المطرفية في إمامته مصالحته للسلطان حاتم بن أحمد. فكان رده أنه بذل جهده في محاربتهم «ولم نرض بمصالحتهم لما وجدنا الأنصار عليهم في ذلك. ولما صالحتهم جنب وهم أقوى جندنا (في تلك المعارك)، ولم يبق لنا من الجند من نتمكن من جهادهم به صالحناهم» (نفسه، ق 112).

ومن المآخذ أيضا «ما تأخذه من الأموال من مخالف أو موافق على جهة البر والإكراه. وذلك مما لا مطعن علينا فيه. لأن من أخذنا ذلك منه هو ممن عليه من حقوق الله سبحانه، من زكاة ومظالم أكثر مما نأخذه منه من ذلك. ولسنا مكلفين في ذلك إلا بما نعلمه أو يغلب في ظننا. ولا شك في أن الإمام يجوز له استيفاء حقوق الله سبحانه، يرضى من عليه أو يكرهه». ويضيف أن للإمام الحق في «المعونة» بالأموال والنفوس. ويستشهد بأخذ الإمام الهادي ربع أموال أهل صنعاء لمحاربة علي بن الفضل القرمطي.

ومطعن آخر هو خراب دور المخالفين. ويعترف الإمام أنه فعل ذلك ولكن الذين وقع بهم الخراب كانوا «قوما ظهر عنادهم، وكانوا فيما بدا كفارا محاربين، كأهل غيل جلاجل ومن يجري مجراهم. ولا شك أن للإمام أن يسطو على دورهم التي هي دار حرب». (نفسه، 113). ويعطي للإمام حق التنكيل بخصومه وفقا لتقديره هو «فإن رأى أن هلاك تلك الأموال أصلح لإظهار الشدة والنكير على الظلمة، ولقلة التمكين من الإستيلاء عليها، والخوف من أن يتركها على حالها فيقوى بها أمر الظلمة، فيكون ذلك، لما يراه من المصالح» (نفسه).

ومن المطاعن محاربته «لأهل صعدة وحصارهم والإمتناع من قبول تو ديتهم وصلحهم، وإدام (مواصلة) الحرب عليهم وسومهم (إرغامهم على) أن يخرجوا من مساكنهم ودورهم. فلا مطعن علينا في ذلك، لأننا لم نفعل ذلك إلا لما هم عليه من عداوتنا، والسعي في إفساد أمرنا سرا وجهرا، بالحرب والعناد وأعمال الحيلة من الغيالة بالسموم . . . وقد ظهر ذلك منهم بقتلهم للأمير محسن بن الحسن . . . ومع ذلك فهم مستولون على هجرة الهادي . . . فلهذا أمرناهم بالإرتحال من هذه المنازل، وحاربناهم على الامتناع من ذلك» (نفسه). ومطعن أخير غريب بالنسبة لإمام «هو تركنا لصلاة

الجمعة في بعض الأوقات، وذلك مما لا مطعن علينا فيه، لأننا لا نتركها إلا لعذر» (نفسه).

ويذكر الإمام عبدالله بن حمزة أن لأحمد بن سليمان كتابا بعنوان (العمدة) ويقول إنه رد فيه على المطرفية «ابين فيه مشاركتهم للثنوية والمجوس والطبائعية واليهود والنصارى، ثم بين ما شاركوا فيه الفرق الضالة من أهل الإنتساب إلى الإسلام، من المجبرة القدرية والمرجئة والنواصب والخوارج. ثم بين ما خالفوا فيه جميع العقلاء من البرية الإسلامية والكفرية . . . صرح فيه بأن أحكامهم (حكم عليهم) أحكام أهل دار الحرب (المحاربين للإسلام)، وأن مكامنهم التي سموها هجرا حكمها حكم دار الحرب. وقضى بتحريم مناكحتهم (تزويجهم أو الزواج منهم) وموارثتهم (حرمانهم من حق الميراث الشرعي)، وأكل ذبائحهم، وقبرهم في مقابر الإسلام والمسلمين، وغير ذلك من أحكام المشركين [أي أنهم قد ارتدوا من الإسلام إلى الشرك]» (أجوبة، ق 212). لكن عبارات هذا الإقتباس وأسلوبه في الحجاج ولجوئه إلى التكفير بالإلزام تنتمي إلى ما نجده عند القاضي جعفر في رسائله التي سنعرضها فيما بعد. كما أن سيرة الإمام أحمد بن سليمان التي سجلت أحداث حياته حتى آخرها، وسجلت قضايا الخلاف بينه وبين المطرفية، وذكرت له كتابا يسرد فيه المطاعن التي طعنوا بها عليه، لم تذكر كتاب العمدة، ولا الأحكام الجائرة التي تضمنها بحقهم. ولم يكن ممكنا أن يصدر إمام أحكاما بهذه القسوة والعنف على جماعة من المسلمين ليخرجهم بها من ملة الإسلام دون أن تتعرض للنقض أو للتأييد. فهذا مخالف لطبيعة الصراعات الفكرية آنذاك. وما يؤكد أن (كتاب العمدة) ليس من تصنيف الإمام أحمد بن سليمان أننا نجد جعفر نفسه في كتاب (الدلائل الباهرة) يذكر (كتاب العمدة) بين ما ألفه هو من مصنفات ورسائل في الرد على المطرفية.

الفضل والشرف - المساواة بين الناس:

ومن أهم مايسترعي انتباه متتبع أخبار المطرفية من مصادرها هو أنه لا يجد لها أنصارا بين الأشراف، ما عدا في المرحلة الأخيرة من تاريخها، حيث نجد عددا محدودا من الأشراف الآخذين بفكر المطرفية ولكنهم لا يتبوأون مكان الرئاسة فيهم ولذلك اتهمهم خصومهم بمعاداة «آل البيت». ومع أن (تاريخ السادة) حاول أن يكون منصفا عند ذكرهم برفضه ما أقدم عليه الإمام عبدالله بن حمزة من تكفير لهم بالإلزام، فإنه قال «من عادتهم استحقار من عاصرهم من أهل البيت، حتى جرى فيهم المثل ا

الشريف في وقش مثل المسمار في ساج [ا(ق 146). كما يلاحظ أن مخطوطة كتاب مسلم اللحجي (الطبقة الأولى، برلين) حين يرد فيها ذكر آل البيت تحرص على إضافة «عليهم السلام». أما حين يرد ذكر النبي (ص) يضيف «صلى الله عليه» دون أن يتبع ذلك ما هو مألوف وخصوصا عند الشيعة من عبارة «وعلى آله» أو «وعلى آله الطيبين الطاهرين». وما يؤكد أن ذلك من فعل مسلم نفسه وليس من فعل النساخ فيما بعد أن الظاهرة تتكرر في المخطوطة المطرفية الوحيدة في علم الكلام التي وصلتنا. وهي لم تنسخ منذ عصر كتابتها وظلت في مكتبة مسجد ظفار ذي بين على ما هي عليه منذ استولى عليها الإمام عبدالله بن حمزة عند فتكه بهم. فهي نادرا ما تضيف عند ذكر آل البيت عبارة «عليهم السلام» وإن كانت عند ما تتحدث عن أئمة آل البيت تقول «عليهم السلام». وهذا يدل على أن هذه العبارات المستغربة من وجهة نظر الشيعة تصدر عن موقف محدد من الأشراف في مناطق نفوذ الإمامة، في مطلع تبلورهم كفئة اجتماعية تستند إلى النسب في اكتساب الفضل والشرف. وهو موقف يمكن تبينه من نظرية الشرف عند المطرفية كما سنعرض لاحقا. وهي نظرية تعكس مقاومتها للإمتيازات التي كانت بعض أسر الأشراف، مثل آل الهادي في صعدة وآل القاسم العياني في شهارة والمناطق القريبة منها، قد بدأت تكتسبها في المجتمع استنادا إلى انسابها، وكذلك الأمر بالنسبة للإمتيازات المتوارثة بالنسب في بعض أسر القضاة والزعامات القبلية.

ويمكن القول من كل ما سبق أن البنية الشعبية للمطرفية، ومجيء رجالها من فئات فقيرة ومن بعض الفئات المحتقرة في مجتمع قبلي متناحر بالحروب المتواصلة، متفاخر بالأنساب، وكذلك صراعها مع الأشراف من الزيدية والقضاة من حيث كانوا فئتين متميزتين في المجتمع، قد قادها إلى بلورة نظرية للمساواة تتسق وظروف ذلك العصر وثقافته، أي تأتي من داخل السياق الديني الذي تدين به. وليس موقفها من الفضل والشرف إلا الصياغة النظرية للخلفية المحركة لصراعات القوى الإجتماعية في ذلك العصر. وأبادر إلى القول إن المخطوطة التي نستند إليها هي الوحيدة الباقية من تراث المطرفية في علم الكلام. وهي وإن كانت لا تعكس مواقف المطرفية واجتهادات رجالها طوال تاريخها، فإنها تعطينا الأثر الوحيد الموثوق الذي يمكن أن يقودنا إلى التعرف على مواقفها.

فهي تخصص بابا كاملا بعنوان «باب القول في الفضل»، تطرح فيه نظرية عامة تتناول الفضل في الفكر الإسلامي، لا نعثر على مثيل لها في تاريخ الإسلام، تستنتج منها تميزا واضحا عن الزيدية كما عرفت من قبل ومن بعد، وما حملته من إعلاء

للأشراف من الزيدية باعتبارهم «آل البيت»، وهي قضية ظلت مثار خلاف حتى قيام الجمهورية في اليمن.

يبدأ المؤلف هذا الباب بالقول إن الناس لا يتفاضلون إلا بالأعمال الصالحة، مما يعني إبطال التفاضل بالإنتساب إلى النبي (ص) أو إلى فئة كالقضاة أو إلى قبيلة كزعماء القبائل وأفرادها. فالملائكة «أفضل من الأنبياء، والأنبياء أفضل من الأوصياء، والأوصياء أفضل من الأئمة، والأئمة أفضل من المؤمنين. وكل صنف يتفاضلون فيما بينهم على حسب اجتهادهم في طاعة خالقهم. ولا يكون هذا الفضل إلا بصالح الأعمال»(ق 185). وزيادة في الوضوح يقول «وهذا هو الذي نذهب إليه، خلافا لما قاله قوم من أن فضل الشرف والرفعة قد يحصل بالخلقة (الوراثة) والأنساب، من غير عمل منهم ولا اكتساب»(نفسه).

هذا، إذا، هو وجه الخلاف. فعندما نعود إلى المجتمع اليمني في ذلك الوقت، وبخاصة في مناطق وجود الزيدية، نجد فئة إجتماعية من الأشراف قد تكونت وحملت الشخصيات البارزة فيهم لقب أمير، قد أصبحوا قادة عسكر أي إمام ومساعديه، وأبرز رجال دولته. وبدأت تتكون في المكانة التالية لهم فئة محدودة من الأسر التي تتوارث القضاء لكن لا يحق لها وفقا لشروط الإمامة الزيدية تولي الإمامة، وهو ما سيدفع أحدهم (نشوان الحميري)، على الرغم من أنه زيدي، للتعبير عن رفضه لهذا الحصر للإمامة في فئة الأشراف، وحاول الدعوة لنفسه كما سيأتي فيما بعد. وفي الجانب القبلي تقوم القبلية على ادعاء التميز القبلي والتفاخر بالأنساب، وعدم الإعتراف بتساوي الناس بصرف النظر عن قبائلهم وأصولهم وأنسابهم. ولذلك فإن قول المطرفية إن الناس لا يتميزون بغير أعمالهم يجعل التفاضل مكتسبا غير موروث وغيردائم، وخاضعا لدرجة الفعل الذي يفعله كل إنسان.

ويستدل المؤلف على أن الفضل لا يكون إلا بالعمل الصالح بأدلة من العقل والكتاب والسنة والإجماع.

فمن العقل أن الله «حكيم، وغني، وعدل، لا يفعل فعلا لغير معنى. فلو فضل مخلوقا أو شرفه بغير عمل لكان محابيا، والمحاباة لا تجوز من حكيم، لأنه لا يحابي إلا جاهل أو محتاج إلى المحاباة، أو من له هوى في ذلك غلب عليه»، وذلك غير جائز على الله. «لذلك قلنا إنه تعالى لا يفضل أحدا بغير عمل يستحق به ذلك، لأنه ظلم، وقبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح». ويقول إنه وفقا للعدل والتوحيد لا يفضل أحدا بغير العلم والدين، والإجتماع في صلاح الإسلام والمسلمين. ومن الملاحظ أن

هذه الشروط كانت مجتمعة في رجال المطرفية. فهم قد كرسوا أنفسهم للعلم، وأكبوا في هجرهم على التعليم وتدريس طالبي العلم، وجعلو تدارس القرءآن والكتب الأخرى شغلهم الشاغل حتى بلغوا الذروة في عصرهم. وكان تدينهم مما لا مزيد عليه. فقد اتخذوا طريق الزهد والعبادة حتى أن أحدهم لا يذكر إلا وترفق به صفات العابد الزاهد الصالح. وأما الإجتماع في صلاح الإسلام والمسلمين فقد كانوا هم الذين يتولون حل الخلافات بين الناس في غياب الإمامة وضعف وجود السلطة محليا، إذا وجدت، عن طريق الصلح والمساعي الحميدة والإفتاء والقضاء بالتراضي والوساطة. فهم بهذه المعايير من يستحقون أن يشرفوا في أعين الناس وليس من يدعون الشرف بالإنتما إلى أسرة أو قبيلة دون اكتساب أي عمل.

أما أدلة الكتاب فالمؤلف يستدل بالآيات:

- ﴿**هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**﴾ (الزمر، 9).

- ﴿**أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع، أم من لا يهدي إلا أن يهدى، فما لكم كيف تحكمون**﴾(يونس، 35).

- ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾(المجادلات، 11).

- ﴿**لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر من المجاهدين في سبيل الله، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم**﴾(النساء، 95).

- ﴿**لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل، أولئك أعظم درجة عندالله من الذين انفقوا من بعد الفتح وقاتلوا**﴾(الحديد، 10).

- ﴿**ليسوا سواء من أهل الكتاب، أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون**﴾ (آل عمران، 113).

- ﴿**أفنجعل المسلمين كالمجرمين. مالكم كيف تحكمون**﴾(القلم، 35)،

- ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. أولئك هم خير البرية**﴾(البينة، 6 – 7).

- ﴿**أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا، لا يستوون**﴾(السجدة، 18).

ويستنتج من هذه الآيات أن الله لا يفضل أحدا إلا بالعمل الصالح، وأنه لا يعطي أحدا «منزلة لا يستحقها»(ق 186). وشبه حال من يدعي «الفضل بالخلقة»، بالنسب والوراثة من غير عمل، بإبليس في الآية:

- ﴿يا إبليس، ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، أستكبرت أم كنت من

العالين. قال أنا خير منه، خلقتني من نار وخلقته من طين﴾(ص، 75 - 76). إذ ادعى إبليس «الفضل بالخلقة، بالآباء، من غير عمل صالح ... وقال تعالى مكذبا لهم في محكم الكتاب، بما ادعوه من الفضل، بالأيل والأنساب».

- ﴿**وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قل فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق، يغفر لمن يشاء، ويعذب من يشاء**﴾(المائدة، 18).

- ﴿**ليس بأمانيكم وأماني أهل الكتاب، من يعمل سوءا يجز به**﴾(النساء، 123) ويضيف أنه لو صح أن الفضل بالنسب لصح القول إن أولاد ساره (زوج النبي إبراهيم) أفضل من أولاد هاجر، مما يعني الإنتقاص من فضل النبي محمد (ص).

- ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى**﴾(النجم، 39 و ق 186 - 187).

ويرد في هذا الصدد على غلاة الشيعة الذين يقولون إن علياً أفضل من محمد (ص)، وكذلك على الذين عدوا علياً أكثر علما من محمد، وكفرهم بذلك. ويقول إن علياً إذا كان شجاعا فقد كان في الإسلام مقاتلون شجعان كثر. ويؤكد ذلك بحديث لا نجده في الصحاح يقول (إن كنت يا علي صدقت القتال فقد صدق معك سهل بن حنيف، وأبو دجانه). فالإسلام لم تعم دولته بجهاد رجل واحد. ولعل من أهم ما يميز المطرفية عن غيرها أنها تجعل التميز بالعمل شاملا لكل الناس، بمن فيهم الأئمة والأنبياء. فهي تجعل النبوة أيضا تستحق بالعمل. يقول المؤلف عن الأنبياء «إن الله اختارهم بأعمالهم، لا بخلق ولا صورة ولا حسب»(ق 190). وينقل عن أبي القاسم البلخي، رئيس مدرسة بغداد المعتزلية، اختلاف الفرق الإسلامية في ما إذا كان الثواب يبدأ في الدنيا أم أنه لا يكون إلا في الآخرة. «قال إبراهيم النظام إن الثواب لا يكون إلا في الآخرة. وإن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وطاعة، وليمتحنهم بالشكر عليه. وقال سائر أهل العدل (المعتزلة) إن ذلك أجمع ثواب على إيمانهم، فهو ثواب وامتحان»(نفسه).

أما الدليل من السنة على أن الفضل لا يكون إلا بالعمل الصالح فقول النبي (ص) لما نزلت عليه الآية ﴿**يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عندالله أتقاكم**﴾ (الحجرات، 13) قال (بطلت الأنساب ورب الكعبة. أيها الناس: أنتم لآدم، وآدم خلقه الله من تراب. لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأحمر على أسود إلا بتقوى الله)(لا يوجد هذا الحديث إلا في مسند

مالك، وبصيغة مختلفة في مسند ابن حنبل). وحديث آخر يقول إن النبي (ص) (مر بابنته فاطمة وهي نائمة، فحركها برجله وقال لها قومي فاعملي لنفسك، فإني لا أغني عنك من الله شيئا). وحديث آخر أنه قال لبعض أقاربه (كأني بأمتي تأتيني يوم القيامة بأعمالها وتأتوني بأنسابكم فيزمر بكم النار). وحديث آخر يقول (من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله).

وينتقل من الإستشهاد بالأحاديث النبوية إلى الإستشهاد بأقوال علي بن أبي طالب، حيث يروي عنه قوله (فأفضل الناس منزلة، وأعظمهم شرفا، وأقربهم إلى الله ورسوله، أطوعهم لأمر الله، وأتبعهم لسنة رسول الله، وأحياهم لكتاب الله. فليس لأحد على أحد فضل إلا بطاعة الله واتباع سنة نبيه. هذا هو كتاب الله بين أظهركم، وعهد نبي الله إلينا، وسيرته فينا ... **﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**. فمن اتقى الله فهو الشريف المكرم). والمؤلف يرد هنا على الزيدية نفسها بأقوال أول الأئمة علي بن أبي طالب.

ويروي عن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب قوله (أحبونا لله، وأبغضونا لله. فإن أطعنا الله فأحبونا، وإن عصينا الله فابغضونا. فلو كان الله نافعا أحدا بقرابته من رسول الله نفع ذلك أباه وأمه».

ثم يستشهد من كلام القاسم بن إبراهيم الرسي بقوله «ومن لم تشرفه فعاله فليس في شرف سلفه بوالج، إذا لم يزين الشرف التليد بالفعل الحميد».

ومن كلام الإمام الهادي يستشهد بقوله في مسألة النبوة والإمامة «وكذلك الأوصياء، فلا يتبين للخلائق وصية الأنبياء إليهم إلا بالإستحقاق لذلك، والعلم والدليل. فأما الإستحقاق منهم لذلك المقام الذي يستوجبوا به من الله العلم والدليل، فهو فضلهم على أهل دهرهم، وبيانهم على جميع أهل ملتهم، بالعلم البارع، والدين، والورع، والإجتهاد في أمر الله». لكن العلم الذي يتحدث عنه الهادي علم خاص بالأوصياء لا يعلمه أحد غيرهم. ينقلونه إلى من يتولى الإمامة بعدهم. ولا يحدد الهادي طريقة النقل. ولكنها تبدو روحية أكثر منها عملية ملموسة. إذ يقول إن ذلك العلم هو «العلم بغامض علم الأنبياء، والإطلاع على خفي أسرار الرسل، وإحاطتهم بما خص الله به أنبياءه حتى يوجد عندهم من ذلك ما لا يوجد عند غيرهم. فيستدل بذلك على ما خصهم به أنبياءهم، وألقته إليهم رسلهم من مكنون علمها، وعجائب وفوائد ما أوحى الله به إليها مما لا يوجد عند غير الأوصياء» (ق 290 – 292).

ويستطرد المؤلف قائلا «من أولاده عليه السلام صنفان، صنف سلك طريقته، والتزم بسنته، فلا إشكال أنه يجب له من التعظيم ما يجب لغيره (ممن له الأعمال الصالحة نفسها بصرف النظر عن نسبه). . . . وأما الصنف الثاني فهو من سار بغير سيرته . . . فالواجب معاداته كغيره ممن عصى الله، ولا تجوز موالاته»(ق 292).

وهكذا نستنتج أن هذا الباب الذي وضعه المؤلف لعرض رأي المطرفية في «الفضل» يعكس جوهر المعضلة الإجتماعية التي وجدت المطرفية نفسها في مواجهتها. فهي تنشر الزيدية باسم «أئمة آل البيت» وتوسع قاعدتها الشعبية، وتنشر العلم والمعرفة بما يسمح بوجود أنصار مقتنعين بالعقيدة الزيدية وبالدفاع عنها في ظروف النصر والهزيمة، وتجتهد في العبادة والزهد والعمل الصالح وضرب القدوة الحسنة بسلوكها وأخلاقها. إلا أنها مع كل ذلك تجد نفسها منتقصة «في الفضل والشرف»، ممن لا يرقون إلى مستواها في العلم والعمل، لأسباب وراثية قبلية تكتسب تميزها من انتمائها إلى أسرة أو فئة أو قبيلة. ويجري انتقاص فضل المطرفية لأنها لا تكون قبيلة قوية محاربة تستطيع قطع الطرق، أو ممارسة القتل والنهب خلال الحروب المتوالية متعددة الأسباب. وكان طبيعيا أن تصطدم بالمجتمع الذي تعمل فيه، لأن نظريتها في المساواة، وقولها إن الناس بلا استثناء حتى الأنبياء، يشرفون بأفعالهم، تتناقض مع كل القيم والمعتقدات في مجتمعها، ولعلها لا تزال تتناقض معه حتى اليوم بعد قرون عديدة مضت منذ ظهورها واختفائها. فلم يكن ممكنا أن تتعايش مع مؤسستين تاريخيتين ظلتا تمارسان تأثيرا حاسما على تاريخ اليمن وعلى تطورها السياسي والإجتماعي حتى اليوم الإمامة والقبلية. فالإمامة من حيث تعريفها تحمل في أحشائها بذور التمايز بالنسب بصرف النظر عن الأعمال. والقبلية هي الحارس الأمين للتمييز بين الناس وفقا لدور قبائلهم في الحرب وما يترتب عليها من غزو وغلبة القوة.

المساواة في الرزق:

ولا تكتفي المطرفية بتقرير المساواة بين الناس في المكانة بصرف النظر عن أسرهم وقبائلهم وأنسابهم، بل وتضع نظرية للمساواة في أساسها المادي المتمثل في العمل والكسب. فهي ترى أن الله ساوى بين الناس في الرزق. وتعرف الرزق بأنه «ما انتفع به الحي إذا كان حلالا». أما ما يحصل عليه المرء عن طريق غير شرعي فهو ليس برزق، وإنما اغتصاب لأرزاق آخرين (البرهان الرائق، 119). ذلك لأن الله «حكم له بما تناوله على الوجه الذي يصح» (نفسه، 120). واستدلوا على ذلك من القرآن

الكريم بالآيات:

- ﴿والأرض وضعها للأنام﴾ (الرحمن، 55).

- ﴿سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه﴾ (الجاثيات، 45).

ويقسم المؤلف آيات الرزق في القرءان الكريم إلى ثلاثة أنواع:

1 - نوع فيه مساواة في الرزق

2 - نوع فيه تفضيل بعضهم على بعض

3 - نوع يقول إن الرزق يقل بالمعاصي ويكثر بالطاعات

فأما الذي فيه مساواة فتدل عليه الآيات:

- ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين، وتجعلون له أندادا، ذلك رب العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، سواء للسائلين﴾(41/9 - 10).

- ﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محصورا﴾(المعراج، 20).

«فأخبر أنه يرزق جميع عباده الكفار والمسلمين. فأين ذلك من قول من قال إنه أفقر بعضنا وأغنى بعضنا لغير سبب». والمطرفية يجعلون للفقراء ومن لا يملكون حقا في أموال من يملكون، عليهم واجب تأديته. ويستدلون على ذلك بالآية:

- ﴿وإذا قيل لهم انفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾(يس، 37)(نفسه).

والنوع الذي فيه تفاضل في الأرزاق مثل قوله تعالى:

- ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء﴾ (النحل، 71﴾.

- ﴿وقالوا لولا أنزل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم. أهم يقسمون رحمة ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضا سخريا، ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾ (الزينة، 32).

ثم يرد في تفسير هذه الآية قوله «وقد يكون اختلاف الأرزاق على حسب اختلاف الأسباب، في قوة الإكتساب وضعفه» (نفسه، 120 - 121).

ومن الآيات التي تدل على أن الرزق يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية قوله تعالى:

- ﴿وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ (إبراهيم، 7).

وأمام هذا الإختلاف في ظاهر الآيات يلجأ إلى التأويل ليحفظ للقرآن حقيقة أنه لا يناقض بعضه بعضا، ففسر آيات التفضيل باعتبارها متشابهة استنادا على آيات المساواة. قال «حملنا آيات التفضيل على آيات المساواة، لأن لا ينقض بعضه بعضا» (نفسه). وهذا يعني أن المؤلف يجزم بأن المساواة في الأرزاق هي الأصل، وأن آياتها هي المحكمة الواضحة التي لا تقبل التأويل. لكنه يرد على من ينكر أن يحصل شيء من الرزق بالإكتساب، مستدلا على خطأ هذا الإنكار بالآية:

- **﴿يا أيها الذين انفقوا كلوا من طيبات ما كسبتم، ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾**(البقرة، 267). ويرد في تفسير هذه الآية قوله «فمن يمكنه الكسب وتركه كان فقره من نفسه»(نفسه). لكنه إنما يقرر ذلك للرد على من يقول إن الله يفقر الناس إبتلاء منه ولطفا مستدلين على ذلك بأحاديث مثل (إذا أحب الله عبدا صب عليه البلاء صبا، وشجه عليه شجا). فلا يعترف بهذا الحديث الذي يجعل الفقر إبتلاء من الله، وليس وليد ظروف أخرى إجتماعية، ويرد عليه بالآية القرءآنية القائلة

- **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب﴾**(الطلاق، 3). ثم يحتاط للأمر قائلا إنه حتى لو صح أن لكلمة (البلاء) معنيين هما النعمة والمحنة، فيجب أن تؤخذ هنا بمعنى النعمة، ليكون المعنى أن من أحبه الله زاد في الإنعام عليه أما الحديث الآخر الذي يستدل به أنصار الموقف السابق وهو القائل (إن الله يذود المؤمن عن الدنيا كما يذود الراعي الشفيق إبله عن مراعي السوء) فإنه يفهمه بمعنى الحض على الزهد، والإبتعاد عن التهافت على اقتناء الممتلكات أيا كانت الطرق التي توصل إليها. ويرفض قول المجبرة إن ما يحصله المرء بصورة غير شرعية (الحرام) يعد رزقا، لأن ما اغتصب ليس حلالا، من حيث هو اغتصاب لرزق آخرين، وإلا لجازت السرقة والإغتصاب والنهب والظلم (نفسه، 121 - 123).

نظرية الإمامة عند المطرفية:

ليس صحيحا ما قاله كتاب (ابن الأمير وعصره) بعد قيام الجمهورية في سنة 1962م، وما يشاع على ألسنة الكثيرين دون تمحيص، من أن المطرفية لا تشترط أن يكون الإمام «من منصب مخصوص» كما يقال في علم الكلام الزيدي، أي من آل الحسن والحسين. ذلك أن المخطوطة الوحيدة الباقية في علم الكلام المطرفي توضح ذلك بلا لبس، وتبين أن المطرفية تأخذ نظرية الإمامة عند الهادي والقاسم الرسي من

التشدد في شروطها بحيث يكاد الإمام في نظرهم أن يكون إنسانا يقترب من الكمال في علمه وحلمه وتقواه وخشيته لله إلخ. فالمطرفية، من حيث هي فرقة من فرق الزيدية، قد وجدت نفسها تعيش ظروفا اجتماعية اجتهدت للتعامل معها نظريا ولكن من داخل الفكر الزيدي الآخذ بأفكار المعتزلة. وأخذت، مثل غيرها من الزيدية، من علم الكلام المعتزلي ما لا يتعارض صراحة مع معتقدات الزيدية. ولم يكن متوقعا أن تذهب إلى حد إلغاء نظرية الإمامة الزيدية وإبطالها. فإذا فعلت فإنها تكون قد خرجت من الزيدية تماما. لأن الموقف من الإمامة هو الذي يميز فرق الشيعة بعضها عن بعض. وقد اكتسبت الزيدية تميزها عن غيرها من المذاهب والفرق لأنها بالتحديد ناصرت زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في حصر الإمامة في ذرية الحسن والحسين، في وجه أنصار ابن أخيه جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين، الذين كانوا يحصرونها في ذرية الحسين فقط.

ولم تتهم المطرفية قط في عصرها بأنها أبطلت نظرية الإمامة الزيدية. بل إن أكبر خصومها وهو الإمام عبدالله بن حمزة اتهمها بتعطيل الإمامة عن طريق التشدد في شروطها حتى جعلت من المستحيل اختيار إمام يكون أعلم الناس وأزهدهم وأحلمهم وأقواهم، إلخ.

يبدأ سليمان المحلي، مؤلف كتاب (البرهان الرائق) تحديد رأي المطرفية في الإمامة، كما تفعل كل الفرق الإسلامية، بالحديث عن انتقال السلطة السياسية في المجتمع الإسلامي في مبتداه، من النبي (ص) الذي لا ينازعه أحد من المسلمين على سلطته المؤكدة بالنبوة، إلى من أتوا من بعده. يقول: «إن الناس اختلفوا في الأفضل بعد رسول الله (ص). فمنهم من ذهب إلى أن الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي بن أبي طالب. وإليه ذهب النظام والجاحظ والحسن البصري» (ق 202). وهكذا على الرغم من أن المؤلف المطرفي يتحدث عن أختلاف الناس كلهم، فإنه يظهر من الأمثلة التي ضربها أنه يحاور المعتزلة بوجه خاص. قال «ومنهم من ذهب إلى أن الأفضل أبو بكر، ثم عمر، ثم علي، ثم عثمان. وهو مذهب واصل بن عطاء، وبه سمي شيعيا (؟). وذهب أبو علي (الجبائي، وابنه) أبوهاشم إلى التوقيف (التوقف عن إبداء الرأي) في الأفضل». ومن الواضح أن المؤلف برده على أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم يرد في الوقت نفسه على من أخذ بآرائهم من الزيدية وبخاصة في اليمن. فهو يرد عليهم بالقول «وإنما بنى الكل ممن قدمنا ذكره، ذلك، على أصل فاسد، وهو القول بولاية من تقدم على أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب) وأن خطيئة من تقدم عليه

صغيرة مغفورة. ومنهم من قال: بل أجمع المسلمون على تقديم هؤلاء المذكورين. وأورد في ذلك شبها تشكل على من قل نظره.

والذي يذهب إليه أهل البيت عليه (م) السلام ومن طابقهم من علماء الإسلام أن أمير المؤمنين (عليا) أفضل الناس بعد الرسول صلى الله عليه، وأن من تقدمه أو جلس مجلسه فمخطيء في ذلك، وكذلك الحسن والحسين أفضل الناس بعد أبيهما. وإليه ذهب أبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، ومقداد بن الأسود، وعمار بن ياسر، ونظراؤهم من الصحابة. وهو مذهب الشيخ أبي عبدالله البصري (1)، و (المدرسة البغدادية، وقاضي القضاة (عبدالجبار بن أحمد المعتزلي. ولكن لا يبدو هذا موقفه)، والشيخ أبي رشيد (2). وهو الصحيح والمعول عليه» (نفسه).

وهكذا في مناقشة ما عرف في علم الكلام بمسألة الفضل (الأفضل والمفضول) يحدد المؤلف موقفه دون مبالغة. فالرأي الذي يقول به هو ما أثر عن «أهل البيت»، أي أئمة الشيعة «ومن طابقهم من علماء الإسلام»، وإن كان القول إن «قاضي القضاة» قد ذهب إلى ذلك الرأي الشيعي غير صحيح، لأننا لا نجد له أثرا في أي من كتبه. كما أننا نجد القاضي جعفر بن عبدالسلام يؤلف رسالة للرد على صاحب كتاب المجموع المحيط، أي ابن متويه، فيما يخص مسألة الإمامة، وهو قريب من موقف القاضي عبدالجبار، نستدل منها على أنه كان في الإمامة سنيا.

ويؤيد المحلي موقفه هذا بآيات قرءانية مثل قوله تعالى:

- **﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما﴾** (النساء، 95).

كما يسند حجته بأحاديث شيعية منسوبة إلى النبي (ص) مثل: (لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله) . . . (نفسه، 202 – 203). ويضيف أن من خصال فضل علي أنه كان أكثر من تولوا الخلافة علما «لأنهم كانوا محتاجين إليه في هذا الباب وهو لا يحتاج إليهم» (نفسه، 203). ويذكر من خصال فضله أيضا الشجاعة حيث كان أشجعهم، والزهد إذ كان أزهدهم. ويختتم هذه المسألة بالقول «ولا شبهة أن خصال الفضل اجتمعت فيه وافترقت في غيره» (نفسه).

ثم يناقش المعتزلة في قولهم «إن تقديم المفضول جائز» متى اقتضى الحال تعجيل عقد البيعة عند موت النبي (ص) قبل أن تحدث الفرقة والإقتتال مما يضعف الموقف السياسي والعسكري للوضع الجديد ويعرضه للمخاطر، فيقول إن القول بأن «الصحابة قدمت أبابكر»، إن أريد به جميع الصحابة فهو موضع خلاف، وإن أريد به بعضهم

بطلت دعوى الإجماع. ويرى أنه لا يجوز التوقف، أي اختيار موقف الحياد من هذا الخلاف، لأن المسلمين في نظره اختاروا أحد المعسكرين «الشيعة أو النواصب» كما يسميهم. ويستدل المحلي على إمامة علي، من الكتاب بآيات من مثل قوله تعالى **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾**(المائدة، 55). ويفسر المقصود بعبارة «الذين آمنوا» بأنه علي، مع أنها وردت على العموم. ويخوض في جدل ينتهي منه إلى تخصيص العموم ليدل على علي (ق 203 - 205).

أما من السنة فيستدل على ذلك بحديث الغدير «من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله). ويقول إن هذا الحديث «ظاهر النقل بين الأمة، بدليل أن كل قوم تأولوه على معنى يوافق مذهبهم»(ق 206 - 207). ثم يخوض في الجدل الشيعي المعروف في تفسير هذا الحديث. ولم يناقش ما هو معروف من تشكيك في القسم الأخير منه، إذ يرد في بعض الصحاح مثل مسند ابن حنبل ومسلم والترمذي بصيغة (من كنت مولاه فعلي مولاه) أو ما أشبهها فحسب. ودحض آراء المخالفين له، والقائلين بأن لكلمة «مولى» معان كثيرة، بأن اختار المعنى الذي يناسب سياق الحجاج، أي معنى «المالك للتصرف» (ق 207). والإمامة تعني «ملك التصرف على الكافة في أمور مخصوصة، كالجمع والحدود وقصد العدو (الأعداء) إلى ديارهم ... وسد الثغور، وإصلاح الجمهور ...» (ق 208).

كما استدل بحديث «المنزلة» والقائل «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي). وخاض في جدل ليثبت أن الإمامة من منازل هارون من موسى. ومع أن حديث المنزلة يعاني من إشكال موت هارون في حياة موسى وبالتالي لا يساعد بوضوح على حل معضلة تولي الخلافة، أو انتقال السلطة في المجتمع الإسلامي، فإن المؤلف يأوله قائلا إن هارون لو عاش بعد موسى لكان أولى بمقامه (نفسه).

ويستدل كذلك بالإجماع قائلا إن المسلمين أجمعوا عند موت النبي (ص) على أن علي كان أهلا لها، ثم انقسموا إلى فرقتين، إحداهما تخطيء من تقدمه، والأخرى تقول بإمامته بعد الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وتعترف بأنه لو تولاها قبل الثلاثة لكان أهلا لها، و «أجمعوا (على) أنه كان متقدما على الجميع» في خصال الفضل (ق 209). ثم أخذ في سرد أحداث سقيفة بني ساعدة وما حدث فيها من اختلاف. ويرد على الذين احتجوا بأنه لم يخرج مطالبا بحقه كما فعل مع أصحاب الجمل بالقول إن المانع له من الخروج هو قلة الأعوان، والخوف من وقوع فتنة تلحق ضررا بالإسلام «لأن قيامه هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو إنما يجب بشرط التمكن،

وأن يعلم المرء، أو يغلب على ظنه، أنه لا يؤدي إلى فساد أعظم من المنكر الواقع» ولخص الوضع السياسي لعلي آنذاك بأنه كان بين أنصار لا يثق بقوتهم، وأقوياء لا يثق بنصرتهم «ق 211).

ويرد على الذين احتجوا بتقديم النبي (ص) لأبي بكر في الصلاة في مرضه الذي مات منه، بأن هذا مروي عن عائشة وحفصة «وهما متهمتان في هذا الباب عند الشيعة» (ق 212).

ويدحض دعوى الإجماع في السقيفة بأن علي وأهل بيته لم يحضروا، وكذلك سعد بن عبادة وأنصاره لم يبايعوا، والزبير بن العوام، وغيرهم (نفسه).

وبعد أن ينتهي من الحجاج حول أسبقية علي في تولي الخلافة بعد رسول الله (ص) ينتقل مباشرة إلى الخوض في القول بتفضيل الحسن والحسين على غيرهما من الصحابة، ويفسر تسليم الحسن امر الإمامة إلى معاوية بأنه هدنه «كما فعل جده عام الحديبية» (ق 213). و من الأدلة التي يوردها على إمامتهما حديث منسوب إلى النبي (ص) يقول (الحسن والحسين إماما قاما أو قعدا، وأبوهما خير منهما). وحديث آخر يستدل به، رواه الترمذي وابن ماجه وابن حنبل، يقول (الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة). ويفسر الحديث تفسيرا سياسيا يعطي لكلمة «السيد» معنى المالك للتصرف، أي الإمام.

ويستدل على ذلك أيضا بأن الإجماع على إمامة علي يعني الإجماع على إمامتهما، وبأن القائلين إن الإمامة بالنص، أي الشيعة، لا يختلفون على إمامتهما، وإن اختلفوا في النص على غيرهما. ويضيف أنه إذا اشترط فريق من المسلمين الدعوة طريقا إلى الإمامة، وهذا يعني الزيدية، فقد حصلت الدعوة منهما، ومن قال إن طريق الإمامة مبايعة أهل الحل والعقد فقد صحت مبايعة أهل الحل والعقد لهما. وينتهي من كل ذلك إلى القول بالإجماع على إمامتهما (ق 215 - 216).

وينتقل من الحديث عن إمامة الحسن والحسين إلى تناول موضوع الإمامة من بعدهما، مبتدئا بإثبات الحاجة إلى إمام، قائلا إن العقل والكتاب والسنة والاجماع كلها تدل على حاجة الناس إلى إمام. فمن العقل أنه بعد موت النبي (ص) تقتضي الضرورة وجود من يحل محله في الجماعة الإسلامية، «لأن العلة التي لأجلها وجب على الله إرسال الرسل حاصلة بعدهم» (ق 217).

واستدل على ذلك من الكتاب بقوله تعالى:

- ﴿ولو ردوه إلى الرسول وأولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (النساء، 83).

- **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾** (النساء، 59).

أما من السنة فاستدل بأن النبي (ص) «ما سرى سرية، ولا جيش جيشا لم يكن فيه إلا وأمر عليهم أميرا. وكذلك فعل الخلفاء من بعده»

أما دليل الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على أنه لا بد بعد النبي (ص) في كل وقت من إمام «يقيم الحدود، ويحفظ بيضة الإسلام [أي ينظم حماية الجماعة الإسلامية]». وإن اختلفوا في أعيان الأئمة فإنهم لم يختلفوا في الحاجة إلى إمام.

واستشهد على ذلك بكتاب القاسم بن إبراهيم الرسي (تثبيت الامامة).

وبعد إثبات الحاجة إلى إمام انتقل إلى عرض شروط الإمام أو مؤهلاته، فاشترط أن يكون أفضل الناس في زمانه، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى:

- **﴿أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي، إلا أن يهدى﴾** (نوح، 34).

- **﴿أولئك يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون﴾** (المؤمنون، 61).

واستدل على ذلك ايضا بإجماع «الصحابة على أن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل»، وإذا ظهر والإمام قائم من هو أفضل منه، فلا يرى أنه يلزم تسليم الأمر إليه، لكنه يستدرك فيقول إن هذا لا يقتضي القول بإمامة المفضول (نفسه).

ثم انتقل بعد ذلك إلى إثبات ما تقول به الزيدية من حصر الإمامة في ولد الحسن والحسين، فيمن قام ودعا منهم وجمع شروط الإمام. ويستدل على ذلك بما يسميه إجماع الأمة على أن الإمامة فيهم. ويدحض ماتقول به الإسماعيلية والإمامية من أن الإمامة بالنص على أعيان الأئمة، فيقول إن الأمة انقسمت في مسألة الإمامة إلى ثلاثة أقسام:

1- الخوارج ويرون جوازها في الناس كلهم ما صلحوا بأنفسهم.

2- المعتزلة، والمرجئة، والعامة (السنة)، ويقولون بجوازها في قريش دون غيرهم.

3- ما تذهب إليه الشيعة في الامامة من تقديم علي وأولاده من فاطمة.

ويرى المؤلف المطرفي أن من أجازها في قريش فقد أجازها في ولد الحسن والحسين، إذ هم من قريش «بل هم خير قريش»(ق 218). ويستنتج من ذلك أن هناك إجماعا على أن الإمامة فيهم واختلافا حول غيرهم من قريش. ويحدد معنى الإجماع الذي يقصده بأنه ليس إجماع المسلمين كلهم، وإنما إجماع «أهل الإيمان منهم» (219).

ويستدل على حصر الإمامة فيهم بحديث يقول (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي. إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض). ومع أن هذا الحديث يرد عند غير الشيعة كما يلي (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبدا: كتاب الله وسنتي)، وأن الإضافة تتعلق بموضوع سياسي كان دائما مدعاة للوضع، فإن المؤلف يبني عليه حججه في حصر الإمامة، استنادا إلى وروده في كتب أئمة الزيدية كالهادي والقاسم. ويضيف إلى ذلك حديثا من الطبقة نفسها يقول (مثل أهل بيتي فيكم كسفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف غرق وهوى). وينهي مناقشته لهذا الموضوع بأدلة من الكتاب، من ذلك قوله تعالى:

- ﴿**هو اجتباكم، ما جعل عليكم في الدين من حرج. ملة أبيكم إبراهيم، هو سماكم المسلمين من قبل. وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم، وتكونوا شهداء على الناس**﴾ (الحج 78). وفسر كلمة (شهداء) بأن معناها «ولاة وحكاما»، وأن المقصود بذلك هم آل محمد.

- ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى**﴾(الشورى، 23). وقال إن المقصود بالمودة هنا الإتباع وليس «المحبة بالقلوب» كما يذهب إلى ذلك غير الشيعة.

ويلاحظ أن المؤلف في هذه المسألة لا يبدأ عرض الأدلة من الكتاب ثم السنة ثم الإجماع، بل يبدأ بالإجماع ثم السنة ثم الكتاب.

ويورد ثلاثة أسباب عقلية لحصر الإمامة:

الأول عملي ليخفف طلبها على المسلمين حتى لا يتنازع الناس في شأنها إلى حد الضرر. فشرط النسب بالإنتماء إلى بيت الرسول «أقرب إلى إنقيادالعظماء والبعد عن التنازع».

الثاني وراثي، من حيث أن الإمامة «سلطان النبي (ص)، وأهل بيته أحق به من بعده» وفقا للآية:

- ﴿وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض﴾(الأنفال، 75).

الثالث روحاني، لأن «الله علم أن أحدا لا يقوم مقامهم، ولا يستحقها غيرهم، فاختارهم لسابق علمه»(ق 219). ويستدل على ذلك بالآية:

- ﴿ولقد اخترناهم على علم على العالمين﴾ (الدخان، 32).

ثم يتناول الشروط التي تستحق بها الإمامة بعد الإنتساب إلى الحسن والحسين «من جهة الأب».

1- العلم، لأن الغرض من إقامة الإمامة هو تنفيذ الأحكام، نحو إقامة الحدود، وأخذ الأموال ممن وجبت عليه، وصرفها في المستحقين لها (وليس في الوجوه المستحقة). لأن الإمام إذا لم يكن عالما لا «يؤمن أن يبدل هذه الأحكام لجهله بها، فيقيم الحدود على غير من وجبت عليه، ويأخذ المال ممن لا يجب عليه، ويضعه في غير أهله، مما يبطل الغرض الذي من أجله وجد الإمام». أما مقدار المعرفة التي يجب أن تتو فر فيه فهي «أن يكون عارفا بالله، وبتوحيده، وعدله، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وما يجوز أن يريده وما لا يجوز»، وهذا يعني أن الإمام يجب أن يكون عالما زيديا معتزليا. ومن المعرفة التي يشترطها في الإمام التمكن في علم الكلام بحيث يكون قادرا على دحض «الشبه الواردة من الزنادقة والملحدين وبعض إلزامات المخالفين». وعليه أن يكون عالما «بكتاب الله، محكمه ومتشابهه، ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، ومجمله ومبينه، عارفا بالأخبار الواردة عن النبي (ص)، وما الذي يوجب العلم منها وما الذي لا يوجبه» (ق 220). وهذا المستوى من المعرفة لا يمكن أن يصل إليه الإمام ما لم «يتبحر» في علوم اللغة العربية، والحساب الذي يحتاج إليه في المواريث، والوصايا، والإقرارات، ومساحة الأرضين، وقسمة التركات.

ويمكن أن نلاحظ هنا أن المؤلف يشترط في الإمام أن يكون حائزا على جميع العلوم في عصره، وأن يكون متضلعا فيها، انسجاما مع قوله بأن الإمام هو الأفضل في عصره. وهذا بالضبط ما كان مصدر نزاعهم المستمر مع الأئمة الذين قاموا في عصرهم.

2- الشرط الثاني من شروط الإمام هو الورع، ويعرفه المؤلف بأنه «الكف عن المحرمات، والقيام بالواجبات، والوقوف عند الشبهات، والتحرز عن الأفعال المنفرات». والورع ضروري في الإمام لأنه يتولى قبض الأموال، والتصرف في الحقوق، وصرفها إلى أهلها. كما أنه ولي الأيتام، ولا رقيب عليه سوى الله. وبدون

الورع يخشى من أن يأخذ الأموال من غير من وجبت عليه، وأن يأخذها لنفسه، أو يعطيها لمن لا يستحقها (نفسه).

3- الشرط الثالث هو الفضل، ويعرفه بأنه «أن يكون الإمام أفضل الأمة في وقته . . . والفضل المعتبر هو العفة الفائقة في الدين، والصلاح الظاهر، بحيث لا يلحق به تهمة، ولا تعلق به شبهة» (نفسه).

4 - الشجاعة، ويشترط في الإمام أن يكون في غاية الشجاعة، لأنه من يلجأ إليه المسلمون عند المضرة، لذلك يجب أن يكون شجاعا يستطيع تأمين الخائف، وإخافة العدو، وتقوية الضعيف. وبدون الشجاعة يستحيل أن يدير الحرب بحنكة وقدرة بدونها ينهزم وتحل الكارثة بالمسلمين (نفسه).

5- السخاء، ويعرفه بأنه «أن يكون من السماحة ما يسهل عليه بذل الأموال، وإخراج الحقوق إلى أهلها، ووضعها في مواضعها»، أي أن لا يكون بخيلا متهالكا على المال وعلى جمعه وخزنه والإستحواذ عليه لنفسه وللمقربين منه (نفسه).

6- القوة على تدبير الأمر من الوجهتين البدنية والروحية. ويعرفه بأن يكون سليما في بدنه، ليس فيه من العاهات ما يمنعه من القيام بعمله، وأن يكون من جودة رأيه وحسن مشورته ما يدل على ذكائه وفطنته وتبصره (نفسه).

أما طريق الإمامة، أي كيفية الوصول إليها، فهي الدعوة والقيام بعد علي والحسن والحسين الذين طريق إمامتهم النص غير الجلي أو غير الصريح. ويدحض المؤلف قول الاسماعيلية والإمامية إن طريقها النص الجلي.

ومن المفيد أن نورد هنا حجج المولف في رده على القائلين بأن طريقها العقد والإختيار، وبخاصة المعتزلة الذين يشترك معهم في الأصول ولا يختلف معهم إلا في الإمامة وفي الفروع. ذلك لأنه يوضح موقفه هنا مما قال به الناصر الأطروش من جواز وجود إمامين في مكانين مختلفين دون خلاف بينهما، فيؤكد على وجوب وجود إمام واحد في المجتمع الإسلامي، رافضا تعدد الأئمة في الزمان نفسه. وحول العقد والإختيار واعتبارهما طريقا إلى الإمامة يقول إن العقد إما أن يتم قبل الإستحقاق والطلب فيؤدي إلى إمامة من لا يستحق الإمامة، وإما بعد الإستحقاق وقبل الطلب، وفي هذه الحالة إما أن يكون من جماعة محدودة من المسلمين وإما من جميع المسلمين. واختيار الجميع مستحيل لتباعد المسافات بين أقطار المسلمين وديارهم،

واختلاف آرائهم. وعندها يبقى اختيار جماعة محدودة من المسلمين. وحينها ليست أية جماعة أولى من جماعة أخرى. «وهذا يؤدي إلى أن يختار كل فريق في ناحيتهم إماما، وذلك يؤدي إلى وقوع الإختلاف، وإلى إبطال الإمامة»(ق 223).

ويرى أن طريق ثبوت الإمامة تستمد من الشريعة وليس من أي طريق آخر. وينكر القول إن طريقها الوراثة، وكأنما يرد بذلك على أنصار الخلافة العباسية. «أما الغلبة والقهر طريقا إلى ثبوت الإمامة فقول لا يعول عليه، لأنه قد تغلب الفجار والكفار ولا يكونون أئمة»(نفسه).

واختتم هذا الفصل بالقول إنني استفضت في عرض هذا الموضوع ليس لكشف الغطاء عن جانب من جوانب فكر المطرفية ومواقفها فحسب، بل ولإعادة الإعتبار للحقيقة. فقد تعرضت أفكارهم للتبديل، ونسب إليهم ما لم يقولوه عن طريق الإلزام. وأشاع خصومهم ومن يحاولون إنصافهم أو توظيفهم في اعتراضهم على الإمامة أو على السادة أقوالا لم يقولوها أبدا. وتواصل سوء الفهم التاريخي حتى يومنا هذا، وشكل استمرارا للكارثة التي حلت بهم. ولعل أهم مدخل إلى إنصافهم تاريخيا، بل وأهم علامات المصالحة التاريخية بين المذاهب والطوائف والقبائل والفئات والطبقات الإجتماعية في اليمن، أن يعاد إعتبار المطرفية بأن ينسب إليها ما قالته، ويستبعد ما نسب إليها بقصد أو عن جهل أو عن حماسة لا تستند إلى حقائق.

ولذلك يمكن الإستنتاج باطمئنان، وكما هو متوقع من فرقة من فرق الزيدية، أن نظرية الإمامة عند المطرفية هي نفسها عند الإمام الهادي والإمام القاسم الرسي، مع شيء من التشدد في الشروط المكتسبة للإمام، كاشتراطهم أن يكون الأفضل علما وجسما وأخلاقا في عصره. ولكن حتى هذا الملمح الذي يصفه خصومها بأنه تعطيل للإمامة من حيث يستحيل العثور على الأفضل، وإذا عثر عليه فقد لا يستجيب للنداء، تقدمه المطرفية في إطار شيعي متسق. فإذا كان الشيعة يعتقدون أن علي كان الأحق بالإمامة بعد النبي (ص) لأنه الأفضل في عصره، ويرفضون إمامة المفضول (أبو بكر وعمر وعثمان) مع وجود الأفضل (علي)، فإن ذلك يقتضي اشتراط إمامة الأفضل دائما، وإلا فقدوا حجتهم في ذلك إذا اقتصرت على إمام واحد فقط. وبهذا تكون نظرية الإمامة عند المطرفية هي النظرية الزيدية في صياغتها المنطقية المتسقة مع تاريخ الدعوة الزيدية، ومع التاريخ الشيعي بعامة.

إلا أن المطرفية، من الناحية العملية، قد اختلفت مع جميع الأئمة الذين قاموا

بالإمامة في عصرها. وذلك عائد إلى تشددها في شروط الإمام بحيث لا تستطيع قبول إمام لا تتحقق فيه الشروط، وعائد كذلك إلى نظريتها في الفضل والشرف، وما أدت إليه من خلاف مستمر مع الأشراف المطالبين بالإمامة على أساس اقتصر في كثير من الحالات على شرف النسب دون توفر الشروط الأخرى التي تقنعها باستحقاق من يدعي الإمامة منهم.

الفصل الرابع

نشوان الحميري
إلغاء شرط النسب في الإمامة

النشأة والإصطدام بالحسينية:

لا يوجد في ما وصل إلى عصرنا من نصوص ما يساعد على دراسة حياة نشوان بن سعيد الحميري، الذي نتناوله هنا باعتباره قد عبر صراحة عما لم تكن المطرفية مؤهلة لقوله صراحة بحكم تكونها الثقافي الديني الخاص. والواقع أن نشوان ما يزال حتى الآن غير مدروس كما ينبغي. وحتى مقدمة المستشرق السويدي استريتسين لما نشر من كتابه ذائع الصيت (شمس العلوم)، وكذلك المقال القصير الذي كتبه اشتروتمان، اعتمدا فيهما على ما كتبه ياقوت والقفطي، فجاءت معلوماتهما متناقضة مع المعلومات القليلة، ولكن الدقيقة في كثير من الحالات، التي نعثر عليها في المخطوطات اليمنية. وستحاول هذه السطور الكتابة عن نشوان بالإستناد إلى ما في المخطوطات اليمنية من معلومات قليلة ولكن مهمة، حيث نجد بعض الأخبار اليسيرة بالإضافة إلى ما وصلنا من مؤلفاته، وهو ما سنعتمد عليه لإعطاء فكرة عنه وعما مثله في عصره من تميز فكري جعله خليقا بأن ننسب إليه تيارا فكريا ستتبين ملامحه بعد قليل.

وتاريخ مولد نشوان غير معروف، وإن كنا نعرف أنه توفي في 24 من شهر ذي الحجة، سنة 573 هجرية / 13 يونيه، سنة 1178م. ولا يبدو مؤكدا ما يقوله بعض من كتبوا عنه من أن مولده في حوث استنادا إلى ما في كتابه (شمس العلوم) حيث ورد «وبحوث كان مقام نشوان بن سعيد، مصنف هذا الكتاب»، أو في البيت الشعري الذي قاله:

بشاطيء حوث من ديار بني حرب ... لقلبي أشجان معذبة قلبي

لأنه لو ولد بها لقال ذلك نثرا أو شعرا. وفي كل الأحوال، إذا كان هذا لا يعني بالضرورة أنه ولد في حوث فإنه يدل على أن نشوان أقام بها فترة من حياته وترك

ذكريات، وظلت حاضرة في مخيلته، ولعله أيضا درس بها لبعض الوقت.

وأول خبر عنه يقول إن والده كان من أتباع الحسين بن القاسم العياني القائلين بغيبته (تاريخ السادة، 141). وفي هذا الوسط الثقافي الزيدي نشأ نشوان، واتصل بعلم الكلام المعتزلي. كما أن القرن الذي عاش فيه قد شهد اصطراع تيارات فكرية مختلفة أهمها المطرفية الآخذه بآراء معتزلة بغداد وأبي القاسم البلخي، والإسماعيلية في فترة أفول الدولة الصليحية، والزيدية الحسينية القائلة بغيبة الحسين بن القاسم العياني. وقد أوضح نشوان نفسه سبب أخذ زيدية اليمن حتى ذلك الوقت بآراء مدرسة بغداد المعتزلية بقوله «وكثير من معتزلة بغداد كمحمد بن عبدالله الإسكافي وغيره ينسبون إليه (الإمام زيد بن علي) في كتبهم، ويقولون نحن زيدية»(شرح رسالة الحور العين، 186). ولذلك فإن جميع ما ذكره نشوان في كتابه (شرح رسالة الحور العين) من أخبار الفرق منقول عن (كتاب المقالات) للبلخي (نفسه، 111، 156، 160، 173).

وجاء في (غاية الأماني) أن نشوان خرج سنة 531 هجرية / 1136(1137)م مقاتلا مع أحد آل الهادي وهو علي بن زيد، في محاولة لإعادة الإمامة الزيدية إلى الفعل، بعد أن كانت قد تراجعت واختفت (1/295). وسبق أن عرفنا أن هذا الإمام شبه الأمي قد أخفق وقتل. لكن خروج نشوان في سن الشباب مع هذا القائم يعني أنه قد بدأ بالخروج عن اعتقاد غيبة الحسين بن القاسم متمردا على اعتقاده الموروث عن أبيه. ويبدو أنه بدأ بعد خروجه مع علي بن زيد بمناصرة الإمام أحمد بن سليمان الذي ادعى الإمامة سنة 532 هجرية / 1137م، كما عرفنا من قبل. وكانا قد اجتمعا معا قبيل ذلك أثناء خروج علي بن زيد. إلا أن نصرته لهذا الإمام لم تدم طويلا. فالمستطاب يتحدث عن مناظرة حدثت بينهما لعلها حول الإمامة، ويقول إن كلا منهما قد هجى الآخر بأشعار منها قول نشوان:

عجائب الدهر أشتات، وأعجبها — إمامة نشأت في ابن الخذيريف
ما أحمد بن سليمان بمؤتمن — على البرية في خيط من الصوف

ونجده يشتبك في جدل كلامي وشعري مع أمراء آل القاسم العياني الذين كانوا يعملون لنشر الحسينية واعتقاد الغيبة. وإذا صح ما نقله المؤرخون فإن الأمير فليته القاسمي قال في هذا السياق:

أنا شاهد لله، فاشهد يا فتى — بفضائل المهدي على فضل النبي

وقد رد عليه الجعيد بن الحجاج الوادعي، صهر نشوان قائلا:

أما الحسين فقد حواه الملحد — واغتاله الزمن الخأون الأنكد

فـتـبـصـروا يـا غـافـلـيـن فـإنـه في ذي عرار، وبحكم، مستشهد

ويبدو أن هذه الأبيات قد كانت بوحي من نشوان، وغير بعيدة عن دحضه لاعتقاد غيبة الحسين بن القاسم. وهي لا تنتقص الحسين في شيء ولا تدحض إمامته. وإنما تقول إنه مات «شهيداً» وإن موته خسارة كبيرة. وكل ما تنفيه هو غيبته أو أن يكون المهدي المنتظر. ويبدو أن زعماء الحسينية أدركوا أن نشوان يقف وراء هذا النفي من وراء الستار فعمدوا إلى مهاجمته والرد عليه هو دون غيره. وتبادل الطرفان أشعاراً وهجاءاً مراً طوال فترة من الزمن. ومما قاله نشوان في الرد عليهم ممايهمنا هنا قوله:

أغـضـبـتـمـوا إن قـيـل مـات إمامكم لـيـس الإمـام ولا سـواه مـخـلـد

لا عـار فـي قـتـل الإمـام عـلـيـكـم الـقـتـل لـلـكـرمـاء حـوض يـورد

إن الـنـبـوة بـالـنـبـي مـحـمـد ختمت، وقد مات النبي محمد

(ابن أبي الرجال، 1/ 183).

ويبدو أن الإصطراع بهذه التيارات الفكرية المتناقضة، قد دفعت نشوان إلى الإنغماس في قراءة اللغة والأدب والتاريخ، وبخاصة تاريخ اليمن القديم، وعلم الكلام، ومقالات الفرق المختلفة، حتى صار من أهم علماء عصره إن لم يكن أهمهم على الإطلاق. وقادته صراعاته أولا مع الذين يقولون بغيبة الحسين بن القاسم وأنه المهدي المنتظر، ثم مع الإمام أحمد بن سليمان، إلى بلورة موقف متميز، لا يكتفي بالإتفاق مع المعتزلة في الأصول دون الإمامة كما فعلت المطرفية المعاصرة له، بل وإلى تبني موقف التيار المتقدم من المعتزلة فيما يخص الإمامة ومنهج تناول أمور الدين الدنيا.

علاقة نشوان بالمطرفية:

لعل من أهم ما يحتاج إلى إضاءة في حياة نشوان هو علاقته بالمطرفية. ذلك أن تراث المطرفية نفسه قد تعرض للتدمير المتعمد على أيدي خصومها من الأئمة وأنصارهم، كما باعد الزمان بين عصرنا وعصر انقراضها، ولم تجد خلال العصور من يعتني بالحفاظ على تراثها، أو يذكر أخبارها ومحاسنها. فالتاريخ يكتبه المنتصرون من وجهة نظرهم، ويكتنف النسيان أخبار المهزومين، ضحايا جريان التاريخ على هذا النحو. إلا أن قول نشوان إن الإمام ينبغي أن يكون أكرم الناس بصرف النظر عن نسبه، كما سنعرف عند ما نتناول رأيه في الإمامة، ليس بعيداً عن قول المطرفية إن الإمام ينبغي أن يكون أفضل أهل زمانه. صحيح أن كلا المطرفية ونشوان يأخذ بقول النظام وإن كانت المطرفية توفق بين قوله ونظرية الإمامة الزيدية، إلا أنهما يجادلان حول

الموضوع نفسه، في البيئة الثقافية الزيدية نفسها، وباقتراب عقلاني متشابه، من حيث تركيزه على توفر شروط الكفاءة والعدل، وشيء من المساواة بين الناس. فتولي الحكم بشرط توفر الكفاءة يجعل شرط النسب غير حاسم. وذلك يدل على أن موضوع الفضل والشرف بالنسب قد كان موضع جدل شارك فيه نشوان والمطرفية، فاجتهد كلاهما لحل الإشكال وفقا لرؤيته الفكرية.

وإذا كانت الساحة الجغرافية التي كان يتحرك عليها نشوان، وفقا لما وصلنا من أخبار ناقصة عنه، قد كانت أساسا في صعدة والظاهر، فإنه تردد على صنعاء مرارا للإلتقاء بالسلطان حاتم بن أحمد الذي يبدو أنه كان يجزل له العطاء كلما وصل إليه، ويطارحه في موضوعات اللغة والأدب والتاريخ. ولا يستبعد أن يكون قد تجادل مع بعض رجال المطرفية حول قضايا الخلاف داخل الزيدية. بل إنه في محاولته لإقامة دولة أو سلطة ما بزعامته، قد حاول الحصول على تأييد عيال يزيد في البون حيث كان للمطرفية وجود وتأثير، وحيث كانت هجرة قاعة أهم مراكزهم في المناطق الواقعة إلى الشمال والشمال الغربي من صنعاء. كما أن محاولته تلك انتهت في البون، وفقا لما يقوله (المستطاب)، مما يعني أنه لم يلق التأييد المطلوب. إلا أن أحد أبرز رجال المطرفية في وقش، وإسمه يحي بن الحسين البحبري (توفي سنة 577 هجرية / 1181(1182)م)، قد كان ممن يميل إلى نشوان. وكانت بينهما مكاتبات وتبادل شعر بل ويقول المستطاب (ق 30) إنه كان من أنصار نشوان. وهذا يطرح سؤالا، وهو إذا كان البحيري من أنصاره فلما ذا لم يحاول أن يطلب له النصرة والتأييد في وقش؟ وأغلب الظن أنه شخصيا كان يتعاطف مع نشوان، وإن كان من المستبعد أن يكون ذلك شأن آخرين من المطرفية، لاختلاف الطرفين حول شروط الإمام. لكن حتى لو تعاطف معه بعضهم، فإنهم ليسوا رجال قبائل محاربين. فتأييدهم، إذا وجد، لن يكون إلا معنويا دون مشاركة في القتال.

وتوجد رسالة كتبها نشوان إلى المؤرخ مسلم اللحجي، وقد كان حينها أحد زعماء المطرفية في وقش (نشرت ملحقة بتاريخ عمارة اليمني، ص 363 – 366)، ترد على رسالة سابقة من مسلم نفسه، تتعلق بالوساطة بين نشوان والفقيه يحي بن الحسين البحيري المذكور آنفا. ويبدو من نص رسالة نشوان أنها كتبت في شيخوخته، بعد أن كان قد توقف عن قول أغلب الشعر. وفيها يقول في ذلك الفقيه المطرفي:

وما لي من ذنب عليه علمته ... سوى أنه لي صاحب وتسيب
فمذهبه في سنة الدين مذهبي ... وأسرته قومي فكيف أجيب

منهج نشوان:

لقد دفعت الصراعات السياسية، والمجادلات الكلامية، بنشوان إلى البحث عن زاد مكين يستطيع به مواجهة الخصوم، والإحتجاج عليهم على نحو يقطع حجتهم. ويبدو أن ذلك قد كان من أهم دوافع انغماسه في البحث والتفتيش عن آراء جديدة تخالف المألوف في بيئته الزيدية، حتى أصبح من أهم أعلام التاريخ اليمني في مجالات اللغة والتاريخ وعلم الكلام. وأول ما اصطدم به جمود الزيدية وسائر الفرق وانغلاقها داخل مذاهبها، بحيث لا تأخذ إلا ما يناسب تلك المذاهب، وترفض ما يخالفها حتى لو كان صحيحا. وقد عبر عن ذلك في محاجاته التي لم يبق منها إلا بعض أشعار تومي إلى مضمونها المجدد. قال يرد على أهل مذهبه:

إذا جادلت بالقرءآن خصمي   أجاب مجادلا بكلام يحيى

فقلت كلام ربك عنه وحي   أتجعل قول يحيى عنه وحيا

(المستطاب، 33)

ويحيى هنا هو الإمام الهادي يحيى بن الحسين. وقال ينتقد أحد القضاة:

محمد الطامي قاضي المحابز   يجوز في أحكامه غير جائز

إذا ما روى عن آل بيت محمد   روى صادقا عن نفسه والعجائز

(تاريخ السادة، 151)

لكن نشوان ذهب أبعد من ذلك، إذ أخذ بآراء النظام والجاحظ، من حيث يمثلان أكثر المعتزلة عقلانية فيما يخص التقليد والإمامة. فهو ينقل عن الجاحظ قوله في (كتاب الأخبار) «ووجه يستدل به على قلة عناية الناس بأكثر الدين أن شأنهم تعظيم الرجال، والإستسلام للمنشأ، والذهاب مع العصبية والهوى، والرضى بالسابق إلى القلوب». فاعتقد أهل كل قطر ما اعتقده آباؤهم، حتى ظن بعض الناس أن ذلك يعود إلى النجوم، وظن آخرون أن ذلك يعود لأسباب جغرافية ومناخية، وذلك غير صحيح. وإنما هو ناتج عن «تقليد السلف، وحب الرجال . . . لأن تقليد الآباء هو الذي أرتهنهم»، وهو الذي أعماهم وأصمهم (الحور العين، 229). ويعلق نشوان على ما نقله عن الجاحظ بقوله إن الله قد ذم المقلدين في الآية **﴿إنا وجدنا آباءنا على أمه (دين)، وإنا على آثارهم مقتدون﴾**(الزخرف، 23). «وقالت العلماء: المقلد مخطيء في التقليد ولو أصاب الحق. لأن من اعتقد الحق بدون حجة ولا دليل، إذا دخل الحق بالتقليد خرج منه بالتقليد». وخطر التقليد يأتي من أننا نجد «في كل أهل مذهب ثقة يسندون

إليه، وعالم يعتمدون عليه، وكلهم يحتج بقوله تعالى، ويروي عن رسول الله (ص). وقد كثر التدليس في الكتب، والزيادة في الأخبار، والتأويل لكتاب الله على قدر الأهواء والمذاهب والآراء». وينتهي نشوان إلى دعوة الناس إلى الإحتراز والتيقظ قائلاً «فيجب على العاقل التيقظ والتحرز والتحفظ من التقليد الذي هلك به الأولون والآخرون»(نفسه، 236).

ويستطرد، لدعم موقفه الرافض للتقليد، في الإستشهاد برأي النظام في الأحاديث المروية عن النبي (ص) حيث قال: «وكيف يجيز السامع صدق المخبر إذا كان لا يضطره خبره، ولم يكن معه علم يدل على صدق غيبه، ولا شاهد قياس يصدقه، وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التي يكذب الناس لها، ودقة حيلهم فيها. ولو كان الصادق عند الناس لا يكذب، والأمين لا يخون، والثقة لا ينسى، والوفي لا يغدر، لطابت المعيشة، ولسلموا سوء العاقبة. قال إبراهيم (النظام) وكيف نأمن من كذب الصادق، وخيانة الأمين، وقد ترى الفقيه يكذب في الحديث، ويدلس في الإسناد، ويدعي لقاء من لم يلقه، ومن غريب الخبر ما لم يسمعه»(نفسه، 231 232). و أضاف: «ولولا أن الفقهاء والمحدثين والرواة . . . يكذبون في الأخبار، ويغلطون في الآثار، لما تناقضت آثارهم، ولا تدافعت أخبارهم. قالوا: ولو وجب علينا تصديق المحدث لظاهر عدالته، لوجب علينا تصديق مثله وإن روى ضد روايته وخلاف خبره. وإذا نحن قد وجب علينا تصديق المتناقض، وتصحيح الفاسد، لأن الغلط في الأخبار، والكذب في الآثار، لم نجده خاصا في بعض دون بعض. قال إبراهيم (النظام): وكيف لا يغلطون ولا يكذبون ولا يجهلون ولا يتناقضون، والذين رووا أن البي (ص) قال (لا عدوى ولا طيرة) هم الذين رووا أن النبي (ص) قال (فر من المجذوم فرارك من الأسد). كما رووا أن رجلا مجذوما جاء إليه ليبايعه، فأرسل إليه من يبايعه خوفا من العدوى، وأنه عند خروجه في غزوة بدر، عندما أراد أن يمر بين جبلين سأل عن النازلين بهما فلما قيل له إن النازلين بهما هم بنو النار، وبنو حراق عدل عن النزول هناك. وأنه قال (الشؤم في المرأة والدار والدابة).

كما أن الذين يروون إنه قال (خير أمتي القرن الذي بعثت فيه) هم الذين يروون قوله (مثل أمتي مثل المطر، لا يدري أوله خير أم آخره). والذين يروون أنه عندما سئل عن ذراري المشركين، هل يحل قتلهم قال (فاقتلوهم، فإنهم مع آبائهم)، وإنه أمر أسامة بن زيد عندما أمره على آخر غزوة جهزها إلى الشام قبل موته أن يحرق المشركين وذراريهم بالنار، يروون أنه أنكر إنكارا شديدا على سرية بعثها، قتلوا النساء والأطفال،

وأنه أنكر على خالد بن الوليد قتل الأطفال وقال (اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد)، وأرسل عليا ليدفع ديتهم. كذلك يروون أنه عندما أمر بقتل أحد المشركين صاح المشرك (من للصبية؟ قال النار) في الوقت الذي يروون قوله (المؤودة في الجنة، والشهيد في الجنة، وأولاد المشركين خدم أهل الجنة). والذين يروون حديث (كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه اللذين يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه)، يروون الحديث (اعملوا، فكل ميسر لما خلق له. أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل للسعادة. وإن كان من أهل الشقاء فهو يعمل للشقاء. وأن الله مسح ظهر آدم فقبض قبضتين، فأما الذين في قبضته اليمنى فقال إلى الجنة برحمتي. وقال للذين في اليسرى إلى النار ولا أبالي. والسعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه. وإذا وقعت النطفة في الرحم أوحى الله إلى ملك الأرحام، اكتب: فيقول يا رب، ما أكتب؟ قال اكتب شقيا أو سعيدا).

ويواصل هذا النقد المنهجي للأحاديث المروية التي تناقض بعضها بعضا. ويزداد التناقض شدة عند عرض أحاديث تتناقض مع بعض الآيات القرءانية، مثل حديث يقول إنه لما مر عام على غزوة بدر خاطب النبي (ص) من قتل فيها من المشركين قائلا (هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقا؟)، فلما سئل عما إذا كانوا يسمعون قال: (إنهم يسمعون كما تسمعون)، وهذا يناقض الآية القرءانية الكريمة ﴿**وما أنت بمسمع من في القبور**﴾(فاطر، 22). (نفسه، 230 - 234).

نشوان ونظرية الإمامة:

لقد قاده هذا التفكير العقلاني، لا إلى مجرد الإختلاف مع الإمام القائم في عصره، أحمد بن سليمان، الذي لم يستطع أن يسيطر سوى على بعض المناطق كما بينا عند الحديث عنه، ولا إلى الإختلاف مع المطرفية في ترددها بين المعارضة العملية للإمام مع المحافظة على قاعدة نظرية للإمامة تجعل شرط النسب (المنصب المخصوص) شرطا لا بد منه، فحسب، بل وإلى الإعلان عن نظرية جديدة في الإمامة تبطل القاعدة التي قامت عليها الزيدية من الأساس. فنشوان يجعل الوصول إلى منصب الإمام حقا لكل مسلم تتوفر فيه مؤهلات القيام بأعبائها دون أي حاجز قائم على النسب والقبيلة. وهذه ليست نظرية جديدة في الإسلام. فقد قال بها الخوارج والقسم الأكثر عقلانية من المعتزلة. بل الجديد هنا أن تأتي من داخل الزيدية، ومن أحد قضاتها. وهو ما يخالف تماما ما كان سائدا في عصره في العالم الإسلامي بعامة، وفي اليمن بخاصة، حيث

كانت الخلافة العباسية في بغداد تستند نظريا إلى شرعية إسلامية تجعل الإمامة في قريش عامة، في حين تدعم عمليا توارثها في بعض بني العباس، وكذلك كانت الخلافة الفاطمية في مصر التي تستند نظريا إلى شرعية تجعلها تنتقل من الأب إلى الابن في أبناء الحسين بن علي. وفي اليمن كانت الزيدية تستند نظريا إلى شرعية تجعلها في من قام ودعى من أبناء الحسن والحسين في حين كانت عمليا قد بدأت تنتقل بالوراثة في نسل القاسم الرسي. أما بقية الدويلات والسلطنات في اليمن وفي العالم الإسلامي التي استغلت ضعف الخلافة المركزية وأقامت كيانات خاصة بها مرتبطة أحيانا بخيوط شكلية واهية بالمركز، فإنها قد طبقت في الواقع ما كانت قد أصبحت الخلافة تسلكه منذ زمن في الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها، وهو مبدأ الغلبة والقوة.

وقد بين نشوان نظرته للإمامة بادئا بشرح اختلاف المسلمين حولها، وعرض موقف كل فرقة، واختلاف هذه الفرق أولا حول مسألة ضرورة وجود الإمام من عدمه. فقالت «المعتزلة والخوارج والشيعة وأكثر المرجئة» إنها فرض واجب، لا يصلح الناس إلا به، لجمع كلمتهم، وصيانتهم، وتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وشن الحروب، إلخ. بينما قالت «الحشوية وبعض المرجئة والنجدات من الخوارج» إنها ليست لازمة ولا واجبة، ولكن إذا استطاع الناس إقامتها من دون إراقة دم، فهو أمر حسن. فإذا لم تقم، وتولى كل شخص أمر منزله وأقاربه، فأقام فيهم الحدود على الكتاب والسنة، جاز ذلك، ولا حاجة عندها لإمام.

ثم اختلف الذين أثبتوا الإمامة في طريقة تحديد الإمام، «فقالت فرقة هي بالشورى، وهم جميع الأمة إلا الشاذ القليل. وقالت فرقة هي بالقربى والوراثة. وقالت (فرقة) هي بالنص»(نفسه، 150). ومن الواضح هنا ميل نشوان إلى القول إن الإمامة بالشورى من خلال توكيده على أن القائلين بذلك هم «جميع الأمة إلا الشاذ القليل» ولتوضيح أنه بهذا القول لا يخرج على الزيدية قال إن ممن يقول بالشورى المعتزلة، والجريرية، والبترية. ومعروف أن الجريرية والبترية فرقتان من فرق الزيدية الأولى. بل إن نشوان يستدل على الشورى بقول علي بن أبي طالب في نهج البلاغة «بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان، على ما بايعوهم عليه. فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار. فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماما، كان ذلك لله رضى. وإن خرج عن أمرهم خارج بطعن، أو بدعة، ردوه إلى ما خرج منه. فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى»(نفسه، 215).

وقد حصرت الشورى في «خيار الأمة وفضلائها، يعقدونها لأصلحهم ما لم يضطروا إلى العقد قبل المشورة، لفتق يخاف حدوثه على الأمة. فإذا خافوا وقوع ذلك وبادر قوم من خيار الأمة وفضلائها، أو رجلان من عدولها، وأهل الشورى (؟) فعقدوا الإمامة لرجل يصلح لها، ويصلح للقيام بها، ثبتت إمامته، ووجبت على الأمة طاعته، وكان على سائر الناس الرضى».

لكن نشوان يتجاوز هذا الرأي على الرغم من ميله إليه، لأنه يبدو إضفاءا للشرعية على أوضاع سياسية سبق قيامها، ومحاولة للتوفيق بين المذاهب الإسلامية المختلفة. لذلك يفصح عن موقفه على نحو لا لبس فيه فيقول: «وقال إبراهيم بن سيار النظام ... ومن قال بقوله من المعتزلة وغيرهم: الإمامة لأكرم الخلق وخيرهم عندالله». واستدلوا على ذلك بالآية **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**(الحجرات، 13). «فنادى جميع خلقه، الأحمر منهم والأسود، والعربي والعجمي، ولم يخص أحدا منهم دون أحد». ويختتم نشوان هذا العرض قائلا «وهذا المذهب الذي ذهب إليه النظام هو أقرب الوجوه إلى العدل، وأبعدها عن المحاباة»(نفسه، 152 - 153).

وقد نسب القول بحصر الإمامة في ولد الحسن والحسين لا إلى الزيدية كلها، بل إلى فرقة واحدة منها وهي الجارودية، دون أن يتحدث عن الإمام الهادي يحيى بن الحسين ولا عن المطرفية من الزيدية، وكأنما يعدهم جميعا من أتباع الجارودية. ورد على هذه الفرقة على نحو غير مباشر بالقول إنها انقسمت إلى ثلاث فرق: قالت الأولى بغيبة محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسن (النفس الزكية) وأنه المهدي المنتظر، وقالت الثانية بغيبة يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي (كان قد خرج على الخليفة المستعين العباسي في الكوفة وقتل) وإنه المهدي المنتظر، والثالثة هي زيدية اليمن التي يقول عنها «وليس في اليمن من فرق الزيدية غير الجارودية، وهم بصنعاء وصعدة وما يليها، ومنهم فرقة يقال لها الحسينية يقولون إن الحسين بن القاسم ... حي لم يمت، ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلا، وإنه القائم المهدي المنتظر عندهم. ويقولون في الحسين هذا إنه أفضل من رسول الله (ص)، وإن كلامه أبهر من كلام الله. ويرون أن من لم يقل بقولهم هذا فهو من أهل النار»(نفسه، 156).

ولذلك عرف نشوان بقوله بجواز الإمامة في جميع الناس حيث يقول:

إن أولى الناس بالأمر الذي هو أتقى الناس والمؤتمن
كائنا من كان، لا يجهل ما ورد الفرض به والسنن

أبـيـض الـجـلـدة أو أسـودهـا | أنـــفـــه مـــخـــرومـــة والأذن
أيـهـا الـشـيـعـة هـيـا فـلـقـد | طال ما استولى عليك الوسن

وقد نقل عنه الإمام عبدالله بن حمزة أبياتا شعرية ترفض حصر الإمامة في بعض الناس، من مثل قوله:

حصر الإمامة في قريش معشر | هم باليهود أحق بالإلحاق
جهلا كما حصر اليهود ضلالة | أمر النبوة في بني إسحاق

وقال أيضا:

حصر الإمامة ظالم في ظالم | وكلاهما في مثله محصور
حصر الهدى والخير في بعض الورى | والخير ما عن أمره مقصور

(ملحق بتاريخ السادة)

ويعمد نشوان إلى إعادة تعريف «آل البيت» ليبطل حصر الإمامة فيهم. إذ ينقل عنه أحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والأمل (67) قوله إنهم «أقاربه (النبي [ص]) الأدنون». لكنه فيما وصلنا من شعره يحددهم على نحو آخر، حيث يقول:

آل الـنـبـي هـم أتـبـاع مـلـتـه | من الأعاجم والسودان والعرب
لـو لـم يـكـن آلـه إلا قـرابـتـه | صلى المصلي على الطاغي أبي لهب

وحتى حين يذكر الهادي في كتابه (شرح رسالة الحور العين) يكتفي بسرد خبره وانه أول من دعى إلى مذهب الزيدية في اليمن، وأن لقبه الهادي إلى الحق، وأنه غلب على صعدة إلخ، لكنه لا يتحدث عن فضائله وعلمه كما فعل مع زيد بن علي. فقد فصل الحديث عن زيد وعن فضائله وعلمه وصفاته، قائلا إن «الأمة أجمعت» على إمامته. ولا يبدو أن نشوان يأخذ بما نقله عن زيد من القول «إن الإمام منا أهل البيت المفروض عليكم طاعته وعلى المسلمين، من شهر سيفه، ودعا إلى كتاب ربه وسنة نبيه، وجرى على أحكامه، وعرف بذلك، فذلك الإمام الذي لا تسعنا وإياكم جهالته»(الحور العين، 188). ولعله قد أخضع هذا لمنهجه في نقد التقليد، وأعاده إلى أصل العدل المعتزلي حين علق على رأي النظام الذي يجعل الإمامة في أكرم الناس دون اعتبار للنسب والجنس واللون، قائلا إنه أقرب الوجوه إلى العدل. ومع أنه لا يتحمس للهادي فإن طبقات الزيدية تقول إنه كان «يختار (في ممارسته للقضاء) أقوال الهادي على سائر فقهاء الإسلام»(ق 454). وقد عرف عنه وعن ولديه محمد وعلي من بعده، ممارسة القضاء في خولان صعدة.

وقد ظل رأي نشوان في الإمامة موضوعا للجدل والهجاء في حياته وحتى بعد

موته. وهاجمه الأئمة وأنصارهم باستمرار لأنه كان مصدرا من مصادر الإعتراض على الإمامة، ودحضها وانتقادها. وهذا ما أدركه الإمام عبدالله بن حمزة فيما بعد، حيث أصدر فتوى قاطعة، صاغها شعرا ليسهل تدولها، وضعت أساسا نظريا ردده أنصار الإمامة طوال تاريخها باعتباره حكما قاطعا لا يقبل النقض. فقد طرح ذلك الإمام على نفسه سؤالا حول ما يراه نشوان من جواز الإمامة في غير أبناء الحسن والحسين، دون أن يذكر نشوان بالإسم، وأصدر في رده على هذا السؤال حكما لا يختلف عن الحكم بالإعدام في شيء، على من يجروء على منافسة آل الحسن والحسين في الإمامة. قال:

ما قولكم في مؤمن صوام ... موحد، مجتهد، قوام

حبر، بكل غامض علام ... وذكره قد شاع في الأنام

لم يبق فن من فنون العلم ... إلا وقد أمسى له ذا فهم

وهو إلى الدين الحنيف ينتمي ... محكم الرأي صحيح الجسم

وما له أصل إلى آل الحسن ... ولا إلى آل الحسين المؤتمن

بل هو من أرفع بيت في اليمن ... قد استوى السر لديه والعلن

ثم انبرى يدعو إلى الإمامة ... لنفسه المؤمنة القوامة

ثمت أجرى بالقضا أقلامه ... وأنفذت أسيافه أحكامه

وقطع السارق والمحاربا ... واستل للعاصين سيفا قاضبا

وقاد نحو ضده المقانبا ... وبث في أرض العدا الكتائبا

ما حكمه عند ثقاة الفضل ... لما تناءى أصله عن أصلي

ولم يكن من معشري وأهلي ... أهل الكسا موضع علم الرسل

أما الذي عند جدودي فيه ... فيقطعون لسنه من فيه

ويؤتمون، ضحوة، بنيه ... إذ صار حق الغير يدعيه

وأحبط الأعمال تلك الصالحة ... بهذه الدعوى الشناع الفاضحة

محاولة نشوان إقامة دولة:

إلا أن الصراع السياسي والكلامي الذي انغمس فيه نشوان قد جعله يندفع من الإشتراك في الجدل السياسي إلى الفعل الساسي المباشر بالدعوة إلى نفسه. ولعل اقترابه من السلطان حاتم بن أحمد الذي كان يحكم صنعاء والمناطق المجاورة لها، وعلاقته المتميزة به، قد جعلته ينظر إليه وهو القاضي والشاعر باعتباره مثالا يحتذى، أو نموذجا يستحق الإعجاب. ولا يستبعد أن يكون نجاح هذا السلطان قد شجعه على

تكرار النموذج في مناطق أخرى من اليمن. فقد قدم إلى السلطان حاتم، سنة 542 هجرية / 1147(1148)م، أي بعد عشر سنوات من قيام الإمام أحمد بن سليمان، المقامة التي ألفها وشرحها وعرفت بعنوان (رسالة الحور العين وشرحها).. ونجده في أواخر سنة 548 هجرية / مطلع سنة 1154م يتوسط بين هذا السلطان ومنافسيه من وجهاء اليامبين على زعامة القبائل التي يحكمها. كما سعى للمصالحة بينه وبين الإمام أحمد بن سليمان. ونجح في هذا المسعى فجمع بينهما في بيت الجالد في رجب سنة 549 هجرية / 1154م حيث عقدا هدنة، تجددت فيما بعد، حتى بعد وفاة السلطان حاتم وتولي ابنه علي بن حاتم أمر السلطنة من بعده (سيرة أحمد بن سليمان، ق 65).

وكانت الفترة نفسها تشهد تفتت الدول الكبيرة وقيام سلطنات ودويلات مختلفة، وزاد فيها الطامحون إلى محاولة سد الفراغ الناجم عن ضعف تلك الدول الكبيرة وضم ما أمكن من مخلفاتها. وليس مستبعدا أن يكون نشوان قد أعجب بإقدام السلطان حاتم على إقامة دولة لا تستند بالضرورة إلى شرعية مستمدة من الإنتماء إلى قريش وفقا للنظرية السياسية السائدة آنذاك. والمتتبع لأخبار هذه المحاولة يعاني من قلة الأخبار المتوفرة عن محاولة نشوان إقامة دولة أو سلطنة شبيهة بسلطنة حاتم، ومما يحيط بها من غموض حتى حين يشير إليها نشوان نفسه كما في النص الوارد في (المستطاب). وهو ما يجعل من الصعب الإحاطة بها، وتحديد زمنها ومكانها، وحقيقة الأحداث التي شهدتها. كما أن الأخبار القليلة التي وصلتنا تنقل الحدث ولكنها تعطي عنه تفاصيل تناقض حقائق تاريخية معروفة ومدونة، كما هو الحال عند ياقوت الحموي في (معجم الأدباء) و(معجم البلدان). وينبغي ملاحظة أن مثل هذه المحاولات التي يقوم فيها رجل ثقافة وعلم وليس زعيما قبليا ذا عصبية قبلية قوية، من غير أشراف الزيدية الذين تعطيهم نظرية الإمامة الزيدية حق المطالبة بالإمامة، بالدعوة لإقامة دولة أو سلطنة يتولى حكمها، قليلة في تاريخ المناطق القبلية. وكانت تجربة حاتم بن أحمد أبرز مثل معاصر لنشوان، ومصدر إلهام. وربما جاءت محاولة نشوان بتشجيع من هذا السلطان لمنافسة الإمام أحمد بن سليمان على الأرضية القبلية التي يتحرك عليها. لكن نشوان في طموحه لإقامة دولة يمنية تحت رئاسته، إنما يستند إلى نظريته في الإمامة كما عرضنا سابقا، والتي تجعل تولي الحكم والسلطة حقا لأفضل الناس وأكرمهم بصرف النظر عن انتسابه إلى قريش من عدمه. وربما رأى نفسه أكثر علما، وأرجح عقلا من كثيرين ممن يدعون الحق في الإمامة. ولعله بدأ يجس نبض القبائل، ويختبر مدى استعدادهم لمساندته، فلمس استجابة شجعته على المغامرة.

إلا أننا نجد أنفسنا أمام معضلة تاريخية عند محاولة تحديد المكان الذي أعلن فيه دعوته، وحاول بسط سلطته عليه. فياقوت الحموي يقول في (معجم الأدباء: 19، 217) وفي (معجم البلدان: مادة صبر) إن نشوان تولى السلطة في جبل صبر. لكن تاريخ جبل صبر المطل على مدينة تعز، في تلك الفترة معروف ولا أثر لنشوان في أحداثه أوفي ممارسة الحكم فيه. وجميع من كتبوا عن نشوان من المحدثين نقلوا حرفيا ما قاله ياقوت دون تمحيص، ودون أن أي تساؤل عن صحة هذا الخبر من عدمه. وممن نقل هذا الخطأ عبدالله الحبشي في (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن) (ص 370) وحسين العمري في (مصادر التراث اليمني في المتحف البريطاني)(ص 41)، وإن استدرك في الهامش بإشارته إلى ما جاء في هامش المقدمة التي خطها محققا قصيدة نشوان (ملوك حمير وأقيال اليمن) حيث جاء فيها «لم نجد فيما وصل إلينا أن نشوان استولى على جبل صبر المطل على تعز ... ومحل نشوان هو وادي صبر، بفتح الصاد ... والباء ... وهذا الوادي في الشمال الغربي من صعدة، ولا يزال يعرف بهذا الإسم ...». ويمكن إن أضيف إلى هذا ما ورد في سيرة الإمام أحمد بن سليما (ق 11) من ذكر لوادي صبر في جماعة، من خولان صعدة. وهذا يعطي صورة غير واقعية عن محاولة نشوان تأسيس سلطنة أو دولة في واد معزول من وديان قبيلة صغيرة هي جماعة. ولو حدث ذلك لكانت السلطة التي خرج نشوان لإقامتها أقل بكثير من سلطة أصغر شيخ في قبيلة خولان صعدة، وهذا ما لا يرضاه نشوان لنفسه، ولا يستحق الضجة التاريخية التي أثارها خصومه وأنصاره بسبب تلك المحاولة.

إلا أن عمارة اليمني، وهو مؤرخ معاصر لنشوان وإن لم يلتق به، قال «بلغني أن أهل بيحان ملكوه عليهم»(عمارة، 303). وهذا خبر يقترب بنا من المكان الصحيح الذي دارت فيه الأحداث. ونجد تأكيدا لهذا في المستطاب الذي ينقل عن نص لنشوان ما يفهم منه أن أهل المشرق طلبوا منه أن يتولى الحكم في اليمن، أو على الأقل في مناطقهم، ووعدوه النصرة لبسط سلطته. ويبدو أن من المناطق التي وعدته النصرة بيحان، ومارب، وعيال يزيد في البون. ويضيف المستطاب «وكان ابتداؤها (دولة نشوان) في أول الجمعة من أسبوعه في مارب، وانتهاؤها في الجمعة التي تلتها في البون»(33 – 35). لكن هذه التجربة انتهت نهاية مأساوية. فنشوان نفسه يتحدث عنها على نحو غير مباشر بقوله «كان من علم الله وصولي المشرق، فكلفني أهلها على أن أحمل الدين أحمال العير، وسمحوا بالمين والأيمان، وشحوا بالصدق والإيمان. فرغبت وطمعت في ظاهر كلامهم الذي سمعت، حتى أدركني الأمان بمارب. فخرجت

من الدائرة الرابعة إلى دائرة المتقارب»(نفسه). ولعل ذهابه إلى حضرموت قد كان عقب هذا الإخفاق، وربما كان هربا إما من ملاحقة الخصوم، وإما من الإخفاق نفسه. فقد ذكر أنه توجه إلى وادي حضرموت حتى وصل تريم، حيث كان السلطان راشد بن شجيعة (من الخوارج) يتولى الحكم. ويبدو أن الأمر قد اختلط على مؤلف غاية الأماني حيث قال (1/ 406) إن نشوان سار إلى عبدالله بن راشد. لكن (إنباء الزمن) يقول إن مولد عبدالله بن راشد بتريم سنة 553 هجرية / 1158م، وموته سنة 613 هجرية / 1216(1217)م، في حين أن نشوان قد مات سنة 573 هجرية / 1178م. ومع أننا لا نعرف على وجه التحقيق تاريخ ذهاب نشوان إلى حضرموت، فمن المحتمل أن يكون عقب إخفاق تلك المحاولة وقبل موته بسنوات وبالتالي قد يكون وصوله إلى تريم وعبدالله بن راشد حدث صغير. لذلك يكون وصول نشوان إلى السلطان راشد بن شجيعة وليس إلى ابنه عبدالله.

ومع أن نشوان يتحدث عن هذه الرحلة برضى، وبخاصة حين يتحدث عن العطية التي عاد بها من حضرموت، وأرسل فيما بعد أشعارا يمتدح الذين التقى بهم في تريم، فإن الرحلة انتهت نهاية غير حسنة. فقد عاد إلى مارب ليتوجه منها إلى الجوف، لكن القبائل تعرضوا له في الطريق «فأخذوا العطاء، وكانت الكتب على بعيرين فسلمت» فوصل إلى الجوف بالكتب وحدها. ويعلق على هذه النهاية غير السعيدة بروح المتأمل الحكيم، ويكتفي ببيت مأثور من الشعر العربي:

وما أنا إلا من غزية، إن غوت   غويت، وإن ترشد غزية أرشد

(نفسه)

وهذه النهاية المخفقة تشبه إلى حد بعيد ذلك الإخفاق الذي انتهى إليه من قبل الحسن بن أحمد الهمداني. والحقيقة أن أوجه شبه عديدة توجد بين نشوان والهمداني بل إن مؤلفات الهمداني كانت من أهم المؤثرات الثقافية في فكر نشوان التي حددت أتجاهه، وابتعاده عن الإمامة الزيدية، واصطراعه مع الحسينية بزعامة آل القاسم العياني، والمطرفية، والإمام أحمد بن سليمان. بل إن كتاب الإكليل لم يعد معروفا إلا بروايه محمد بن نشوان إلى درجة تجعل أحيانا من الصعب تمييز ما كتبه الهمداني وما أضافه، إن كانت هناك إضافة وربما ما حذفه، ابن نشوان. وسار نشوان نفسه على هدى ما كتبه الهمداني، فاهتم بتاريخ اليمن قبل الإسلام، ونظم قصيدته الشهيرة (ملوك حمير وأقيال اليمن). وكلاهما حاول تحريض القبائل لمعارضة الأئمة، واستثارة حميتها القحطانية، وتذكيرها بحضارة اليمن القديم لعلها تستفيق وتعمل لإستعادة ذلك الماضي العريق

وعند ما انتهت تحركات القبائل في عصر الهمداني إلى الحروب والتطاحن والتمزق، تحول عن الفعل السياسي إلى التأليف في التاريخ، لتسجيل ما وصل إلى عصره من أخبار اليمن القديم وأساطيرها ولغتها. وبالمثل حاول نشوان أن يقيم الدولة التي حرض الهمداني القبائل من أجل قيامها. وحين أخفق تحول مثل الهمداني إلى الكتابة والبحث في تاريخ اليمن القديم. ولأنه كان ابرز علماء اللغة وعلم الكلام في عصره، لم يكن ممكنا أن يهمل الكتابة في اللغة والأدب وعلم الكلام، ولكنه مع ذلك ملأ ما كتبه في اللغة بموضوعات في التاريخ. من هذا بمكن الإستنتاج أن نشوان قد قام بمحاولته لإقامة سلطنة أو دولة في فترة مبكرة نسبيا من حياته، قبل أن يتفرغ للتأليف والكتابة. فهو يذكر أنه انتهى من تأليف موسوعته المعروفة (كتاب شمس العلوم) سنة 570 هجرية / 1174(1175)م، أي قبيل وفاته بثلاث سنوات. ولعل الفارق الزمني بين خروجه لطلب السلطة أو السلطنة ومماته قد طالت نسبيا، مما سمح له بتأليف عدد كبير من المؤلفات، أهمها كتاب شمس العلوم الذي أشرنا إليه سالفا، ومجلداته ثمانية، و(كتاب القلائد) و (رسالة في التصريف) و (كتاب القوافي). هذا في اللغة والأدب. أما في علم الكلام فله (كتاب الإعتقاد) و (رسالة في الدين في الرد على الظلمة المنكرين) و له في التفسير كتاب (التبيان في تفسير القراءان). وله أيضا (رسالة في الشهور الرومية ومطالع النجوم) أوصى بها ابنه جعفر وكأنما أراد أن لا تضيع هذه المعارف بموته. وله أيضا (رسالة الحور العين وشرحها) وقصيدة (ملوك حمير وأقيال اليمن) اللتين أشرنا إليهما فيما سلف. إلا أن أغلب هذه الكتب لم يصل إلى عصرنا.

وينبغي ملاحظة أن نشوان يحمل، بالقياس إلى الهمداني، مؤثرات ثقافية جديدة لم لكن قد مارست تأثيرا في اليمن في عصر الهمداني. فالزيدية لم تعد تقتصر على أشخاص معدودين، جاء أغلبهم من خارج اليمن، بل أصبحت حركة محلية لها وجودها المؤثر، وأنصارها المتحمسون، ورجالها ومصنفوها. بل وأصبح فيما بين رجالها تفاوت واختلاف في الإجتهادات. وأصبح نشوان نفسه أحد أهم مجتهديها، وبخاصة في مسائل رفض التقليد، وفتح باب الإمامة أمام كل مسلم تتوفر فيه الكفاءة. وهذه الإجتهادات التي بدأها من داخل الزيدية قد جعلته يصبح علما يحلق فوق المذاهب، وإن اضطر لمسايرة القبائل التي تحتكم إليه في القضاء وفقا لمذهب الهادي.

التصالح مع العصر:

وعلى الرغم من أنه بدأ حياته بالتمرد على الجميع، واتخاذ موقف مستقل سمح له بتنمية مواهبه الذهنية من خلال سعة الإطلاع، وجرأة الإجتهاد المخالف لكل ما هو

سائد من حوله، والتمرس بالجدل ونقض الحجج، والبحث عن سند من التاريخ أو من اللغة أو من علم الكلام، فإنه قد انتهى قبيل مماته إلى المصالحة مع الجميع، فتصالح أولا مع الإمام أحمد بن سليمان (سيرة أحمد بن سليمان، ق 95)، ومع الأشراف القاسميين كما يستفاد من رسالة كتبها قبيل وفاته (ملحق بتاريخ عمارة اليمني ومقدمة رسالة الحور العين وشرحها، 19).

بل يستفاد مما كتبه أنه في أخريات حياته قد هجر الشعر والجدل والسياسة، وانقطع للعبادة والزهد، حيث يقول «فأما اليوم وقد رددت على الأشد، من الهزل والجد، وأتاني نذير الشيب، وزايلني كل ريب، وتحليت بحلية الوقار، ونظرت نفسي بعين الإحتقار، ودعيت عن القريض، وملاهي معبد والغريض، وأقمت الشعر بأبخس السعر، واعتظت القرءان بالشعر بدلا، وتركت الجدال. ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلا**﴾(الكهف، 54). وذهبت في ذلك مذهب لبيد، واستبداله الشهد بالهبيد. وجعلت مقاطع الآيات عوضا عن مصارع الأبيات، وذكر الله عوضا عن النسيب، وذكر المعاد عن الربع والحبيب. ولست من الشعراء، بل من عبيد الله الفقراء، الذين تحل لهم صدقة الدعاء...». وكان هذا قبيل وفاته بعد أن شاخ وطلق كل شيء في انتظار الأجل المحتوم، الذي وافاه يوم الرابع والعشرين من ذي الحجة سنة 573 هجرية / 13 يونيه 1178م.

نشوان والزيدية والمعتزلة:

السؤال الذي يطرح نفسه على الباحث في تاريخ حياة نشوان هو عما إذا كان نشوان، بعد دحض نظرية الإمامة عند الزيدية، ما يزال زيديا؟ وهو سؤال يستحق الإجابة لا من باب التخمين والتقدير، وإنما بالإستناد إلى ما كتبه نشوان نفسه عما يعتقده. فهو يعرف الشيعة بأنهم الذين شايعوا عليا في قتال طلحة والزبير وعايشة ومعاوية والخوارج (الحور العين، 178). وهكذا فالشيعي في نظر نشوان ليس من قال بأن علي هو الخليفة بعد رسول الله (ص) كما قال الهادي وشايعه في ذلك زيدية اليمن حتى عصر نشوان. لذلك لا يستغرب أن يعد نشوان نفسه شيعيا دون أن يكون لذلك علاقة باعتقاده فيما يخص الإمامة.

وحين يتحدث عن زيد بن علي يدافع عن إمامته وعن استحقاقه لها، ويبين خصاله وفضائله، لكنه يجعل طريق إمامته إجماع الأمة عليها إلا القليل الشاذ كما يقول، وبالتالي فشرط النسب غير وارد لأن الأمة أجمعت عليه لخصاله وفضائله وليس لنسبه.

ونشوان في الفقه يقضي بين المتخاصمين وفقا لأحكام الهادي. وربما يعود ذلك إلى أنه يقضي بين قبائل خولان الشام التي استدعت الهادي إلى صعدة ليؤسس دولته وعاش ورثته بينها بحيث تعودت على الإحتكام إليهم وإلى مذهبهم. وجاء أبناء نشوان ليواصلوا تولي القضاء عن أمر الأئمة وفقا لأحكام الهادي. وأخذ نشوان الإعتزال من الزيدية بعد أن أصبح علم الكلام المعتزلي جزءا من عقائدها. فهو مثل المطرفية يأخذ بآراء مدرسة بغداد ورئيسها أبو القاسم البلخي، ووجد ظالته العقلانية في آراء النظام والجاحظ. وآراء هذا التيار الأكثر عقلانية في المعتزلة هي التي جعلته يتخذ موقفا عقلانيا مستقلا نسبيا في مسائل التقليد والإمامة. فقد استهواه رأي النظام في الإمامة ووجده يستجيب لنزعته اليمنية، وأقرب إلى الإنصاف والعدل والمساواة بين الناس. وعن مذهبه المعتزلي يقول:

أيها السائل عني إنني	مظهر من مذهبي ما أبطن
مذهبي التوحيد والعدل الذي	هو في الأرض الطريق البين

ومثل الزيدية، لا يكتفي بالأخذ عن المعتزلة، بل يتعدى ذلك إلى الأخذ عن أئمة الزيدية في طبرستان، مثل نقله عن (كتاب الدعامة) لأبي طالب الهاروني قوله إن جميع الأمة أجمعت على إمامة زيد بن علي، إلا الرافضة من الشيعة الذين يكفرون أبا بكر وعمر، وهي الرواية التي أوردها الشهرستاني وعدت أساسا للإسم الذي حملته «رافضة»(الملل والنحل، 1/155 و الحور العين، 185). ويتفي أن يكون المعتزلة قد استمدوا تسميتهم هذه من اعتزالهم علي بن أبي طالب في حروبه، لأن «جمهور المعتزلة وأكثرهم، إلا القليل الشاذ منهم، يقولون إن عليا عليه السلام كان على الصواب، وأن من حاربه فهو ضال، ويتبرأون ممن لم يتب من محاربته، ولا يتولون أحدا ممن حاربه إلا من صحت عندهم توبته»(الحور العين، 205).

ومن المؤسف أن كتاب نشوان في علم الكلام (كتاب الإعتقاد) لم يصل إلى عصرنا لنعرف منه أي منحى أخذه في علم الكلام إعتمادا على منهجه القائم على رفض التقليد، وما إذا كان تضلعه فيه بقدر تضلعه في اللغة والتاريخ. ولكن يبدو من عدم إحتفال رجال علم الكلام الزيدي بهذا الكتاب بحيث لم يشر إليه أي متكلم منهم، ولا نقل عنه أي قول أو رأي، أنه قد يكون غير متماش مع الآراء الرسمية المعتمدة في المذهب مما روج له الأئمة وأنصارهم، وحافظ على وجوده في وجه عاديات الزمن. والأغرب أننا لا نجد من يتحدث عنه لا بالإنكار ولا بالقبول. بل كان موضوعا لتجاهل تام، مثل تجاهل أخبار مؤلفه لولا النزر اليسير الذي وجد في بعض كتب التاريخ وفي

مؤلفاته هو نفسه. وأيا كان الأمر، فإنه يبدو مما وصلنا من كتبه أنه بدأ دراسة علم الكلام في كتب الزيدية في عصره، وبخاصة المعتزلة ما قبل الجبائية، مثل النظام والجاحظ، ومدرسة بغداد ورئيسها أبو القاسم البلخي كما ذكرنا. وهذه الكتب كانت متداولة بين متكلمي زيدية اليمن في عصره. وهو عند ما يتحدث عن إمامة زيد بن علي، مثلا، يقول «وهذا القول هو الذي يقول به أكثر شيوخنا البغداديين». وهذا لا يعني أنه لم يطلع على آراء مدرسة البصرة المتأخرة، أي المعتزلة الجبائية، عن طريق كتب أئمة زيدية طبرستان، كيحيى بن الحسين الهاروني [340 هجرية / 951(952)م - 424 هجرية / 1032(1033)م]، وكتاب (تعليق شرح الأصول الخمسة) لقوام الدين منكديم، وهو المنشور منسوبا على سبيل الخطأ للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي. إلا أن المدرسة الجبائية (أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم) التي كانت زيدية طبرستان قد تبنتها، لم تصل زيدية اليمن لتأخذ بآرائها إلا فيما بعد، في ذروة صراع مرير بين المطرفية والإمام أحمد بن سليمان والإمام عبدالله بن حمزة. ويتحدث نشوان عن المعتزلة بإجلال كبير حيث يقول: «يسمون لسان الكلام، ويسمون العدلية، لقولهم بالعدل والتوحيد. وقيل إن المعتزلة ينظرون إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلا. ولهم التصانيف الموضوعات . . . في دقائق التوحيد والعدل والتنزيه لله. وكل متكلم بعدهم يغترف من بحارهم، ويمشي على آثارهم. ولهم في المقالات والمذاهب المبتدعات، تحصيل عظيم، وحفظ عجيب . . . لا يقدر عليه غيرهم. ينقدون المذاهب كما ينقد الصيارفة الدينار والدرهم. ويقال إن لمذهب المعتزلة أسانيد تتصل بالنبي (ص) ليس لأحد من فرق الأمة مثلهم، ولا يمكن خصومهم دفعه»(الحور العين، 206).

وهكذا يمكن القول باطمئنان إن البنية الثقافية لنشوان قد كانت أقرب إلى علم الكلام المعتزلي كما كان سائدا في أوساط المطرفية، وإن احتفظ لنفسه استنادا إلى مبدأ رفض التقليد بحرية اختيار الآراء التي يراها عقلا أصلح من غيرها.

إلا أنه على الرغم من أن نشوان قد كان زيديا في كثير من الأمور بحكم المولد والنشأة في بيئة ثقافية وقبلية أقرب إلى الزيدية، فإنه قد كان ينكر التقليد للمذاهب، كما بينا آنفا، ويرفض التعصب لمذهب دون غيره. وليس من باب اللهو استشهاده بأبي العلاء المعري في سخريته من التعصب المذهبي وتقليد المذاهب دون تمحيص الأمر بميزان العقل، حيث قال:

الشافعي من المذاهب واحد ولديهم الشطرنج غير حرام

وأبو حنيفة قال وهو مصدق	فيما يقرره من الأحكام
شرب المنصف والمثلث جائز	فاشرب على أمن من الآثام
وأجاز مالك الفقاح تعلة	وهم دعائم قبة الإسلام
رأى الروافض قد أجازوا متعة	بالقول لا بالعقد والإبرام
نافسق ولط واشرب وقامر واحتجج	في كل مسألة بقول إمام

(نفسه، 261)

ريبقى أن نقول إننا بالعودة إلى قائمة مؤلفاته، نستطيع القول إن التأليف في علم الكلام لم يستهوه كثيرا كما استوته اللغة والأدب والتاريخ. ويبدو أن ميوله الأدبية قد وجهت اهتمامه في القراءة والتأليف، حتى أصبح من أكبر اللغويين في تاريخ اليمن. وقد يعود السبب إلى أن علم الكلام قد دخل اليمن مندمجا بالصراعات السياسية منذ وصول الإمام الهادي يحيى بن الحسين، ولم يعد مستقلا كما كان في مدارس المعتزلة الأولى التي كانت حلقات جدل ونقاش وبحث دون صلة مباشرة بتيار سياسي أو بمذهب من المذاهب. وعند ما اقترب من الخلافة لفترة قصير أيام الرشيد والمأمون حمل ما حمل من محنة فرض القول بخلق القرءان، بما تركت من ضحايا. ولأن علم الكلام في اليمن وصل بعد أن أصبح جزءا من عقيدة سياسية تعمل للتمكين للأئمة ونشر آرائهم حول الله والطبيعة والمجتمع الذي يعملون لحكمه، فقد أخذ منه نشوان ما أخذ دون أن ينغمس في التأليف في هذا المجال، مفضلا الإستغراق في مجال اللغة والأدب والتاريخ، وبخاصة بعد إخفاق مشروعه السياسي المستقل إخفاقا ذريعا.

محمد بن نشوان يواصل سيرة أبيه:

وقد توارث أبناء نشوان لقب القضاة، أو «القاضي»، بعد أبيهم، وهذا يدل على أن فئة القضاة كانت قد تشكلت في ذلك المجتمع في مقابل فئة الأشراف التي بدأ أفرادها يحملون لقب «سيد» المأخوذ من زيدية طبرستان. ووصل أحد أبناء نشوان، هو محمد بن نشوان، وكان أبرعهم وأشهرهم وأكثرهم علما، إلى الإمام عبدالله بن حمزة بعد قيامه في سنة 583 هجرية / 1187م وطلب منه الولاية، فجعل الإمام «إليه أمر القضاء والحكم في بلاد خولان (صعدة) عامة، فأمضى الأحكام عن أمره، وقبض الحقوق الواجبة (الضرائب) من كل جهة، وتصرف إخوته في البلاد»(سيرة عبدالله بن حمزة، مخطوطة، ق 68).

ولم يلبث الخلاف أن دب بين ابن نشوان وهذا الإمام الذي تتهم سيرته أبناء نشوان

بالتصرف بأمور البلاد، أي ممارسة الحكم والقضاء فيها، وهو ما اعتاد أن يفعله أبوهم من قبلهم في خولان الشام. وتضيف السيرة قائلة عنهم «وملأ كل منهم يديه، وتمولوا أموال الله تعالى (استولوا على أموال الجباية)، واشتروا بها الأطيان لأنفسهم. وكانوا يأتون في كل سنة بشيء يسير، ويعتذرون بأن خولان قوم طغام لا يؤدون واجبا والظاهر منهم (خولان) أن الأكثر والأعم منهم لا يدع حقا واجبا عليه. فيقبل الإمام منهم ما جاءوا به، ويحملهم على السلامة، ويحسن فيهم الظن. ويعاتبه بعض الأصحاب في أمرهم، ويذكر له ما كان عليه والدهم . . . وادعائه الإمامة، فلا يقبل (الإمام) فيهم، ويحملهم على ما ظهر منهم من الطاعة والمحبة. وعلم أن أحدا لا يسد مسدهم، فرأى قرارهم (تثبيتهم على ما هم عليه من الولاية)، والاغضاء عنهم لما توخاه من المصلحة. ولما انقادت خولان ونفذت أحكامهم فيهم، أرادوا أن يكون الأمر لهم، ولا يبقى للإمام تصرف في جهتهم. فقام محمد بن نشوان سنة 599 (هجرية / 1202 - 1203م) في سوق من أسواق خولان، فشرح عليهم، وتكلم في أمر الإمام، وعزل نفسه عن الولاية، وأظهر التوبة والتعفف عن ذلك»(نفسه، 68 - 69). هكذا عرض النزاع الذي نشب بين الإمام عبدالله بن حمزة ومحمد بن نشوان. ومع أننا أمام نص يعرض النزاع من وجهة نظر الإمام وأنصاره، فإن ما يهم هنا هو القيمة التاريخية الكبيرة للمعلومات التي زودنا بها مؤلف السيرة عن موضوع النزاع. فابن نشوان يتوارث تولي القضاء، بأمر إمام أو بالتراضي في خولان، مثل كل القضاة المحليين الذين يسدون دائما الفراغ الناجم عن غياب الدولة أو ضعفها، بوجود إمام تصدر عنه الولاية أو في عدم قيام إمام. فكان يتولى البت في الخصومات بين الأفراد وفقا للشريعة الإسلامية عن طريق الصلح والوساطة بين المتنازعين، وكتابة عقود البيع، وإجراء عقود النكاح وإجراءات الطلاق، و «وكالات الأيتام والمساجد، وتزويج من لا ولي لها»، وكذلك «التصرف في الوصايا بحيدان وخيوان»(نفسه، 103). وعندما قام الإمام عبدالله بن حمزة طلب ابن نشوان منه الولاية الرسمية ليكون في مأمن من تولية قاض ينافسه في منطقة نفوذه التقليدي المتوارث، بعد ما رأى أن خولان أصبحت قابلة لأن يتولى عبدالله بن حمزة الإمامة. ورأى الإمام من جانبه أن لا يكتفي بإقرار ابن نشوان على ما هو عليه من الولاية، بل أن يكلفه بتوظيف نفوذه في جباية الأموال لدولته. ولما اعترض أصحاب الإمام الذين يطمعون في تولي وظيفة جمع الأموال بما تدره من ربح، لم يجدوا ما يعترضون به إلا ما عرف به نشوان من آراء فيما يخص الإمامة، وهو موضوع لا يتسامح فيه أي إمام، ومحاولته الدعوة إلى نفسه وإقامة سلطة أو سلطنة

يحكم فيها ما استطاع من مناطق اليمن. وكان رد الإمام ردا عمليا يقوم على المصلحة، لأن أحدا لا يستطيع جمع الأموال من قبيلة خولان صعدة مثل ابن نشوان. بمعنى أنه إذا كان ابن نشوان قد أراد إضفاء الشرعية على عمله في القضاء بالحصول على ولاية من الإمام، فإن الإمام نفسه وظفه للحصول على مزيد من المال لتمويل دولته وحروبها التي لم تنته على الأيوبين وعلى خصومه المحليين. ومع أن ليس من غرض هذه السطور تبرئة ابن نشوان أو إدانته فيما اتهم به من الإستحواذ على بعض ما يجبي من القبائل من أموال باسم الإمام، فإن ما يستحق الملاحظة أن القبائل كانت أكثر استعدادا للقتال إلى جانب أي مطالب بالسلطة بما في ذلك الأئمة، منها إلى دفع الأموال مما تنتجه هي في العمل الزراعي وتربية الأغنام والماشية.

إلا أن قول السيرة إن محمد بن نشوان قد أراد أن يستولي على سلطة الإمام في خولان لا يبدو صحيحا. فقد اكتفى، حسب السيرة نفسها، بتقديم ما يمكن أن نسميه بلغة اليوم (استقالة معللة)، حيث عزل نفسه من الولاية، وأعلن خروجه عن طاعة الإمام، وأنشأ رسالة سماها (رسالة الإيضاح إلى الإخوة النصاح) «لم يجعلها إلى معين، ولا طلب عليها جوابا»(نفسه، 97)، بين فيها المآخذ التي أخذها على الإمام والتي أدت إلى خروجه عن طاعته. لكنه، كما يبدو، لم يدع الناس كما فعل أبوه من قبل، إلى إقامة كيان سياسي بقيادته. وليس أمامنا من سبيل إلى معرفة محتوى هذه الرسالة المهمة التي لا غنى عنها للباحث في تاريخ تلك الفترة، من حيث إعطائها الصورة المقابلة لما نقلته سير الأئمة، سوى رواية ناقصة لعلها مشوهة أيضا أوردها مؤلف سيرة ذلك الإمام. فقد قال عن محمد بن نشوان «وجعل عذره في ذلك ما بلغ إليه أن الولاة في الظاهر قد أطلقت أيديهم في أموال الناس، يأخذون منها (بياض في المخطوطة)، وأن المسلمين والمساكين ممنوعون من أموال الله، وأن الإمام ولى هناك رجلا باطنيا. واسند (ابن نشوان) ذلك إلى ثقة له يأتيه بهذه الأخبار وغيرها مفصلة من جهة الظاهر وغيره»(نفسه، 69). وقد نسخ من الرسالة نسخا كثيرة «وبعث بكل نسخة إلى جهة حيث يعلم» أنها ستجد الإستجابة من أهلها. لكن صاحب السيرة لا يحدد من هذه الجهات سوى صعدة التي وصلت إليها نسخة، عرضها المرسل إليه على الإمام (نفسه، 97). ولكننا نفهم من نص آخر أوردته السيرة، وهو رسالة من علي بن نشوان أرسلها فيما بعد إلى الإمام يسترضيه فيها، أن مما أخذه محمد بن نشوان على الإمام أنه قام بالسبي في منطقة المحالب، في أحواز تهامة، وأخذ لنفسه سبية استباحها دون عقد نكاح. فقد ورد في رد الإمام على هذه الرسالة قوله «ولا شك أني بالشراء من غنائمهم

ملكت جارية حبشية، واستجزت أخذ أموالهم»(نفسه، 103). والسبي من أهم المآخذ التي ستؤخذ على هذا الإمام فيما بعد. وليس من المؤكد أن هذه السبية جارية حبشية لأن سكان المنطقة التي وقع فيها السبي معروفون ببشرتهم السوداء، وعبدالله بن حمزة ممن سيفتي بجواز سبي ذراري المخالفين حتى من المطرفية، بل وقام على رأس جيشه بالسبي، واستباح سبيات دون عقد نكاح، كما سنعرف فيما بعد.

وقد أسرع الإمام بكتابة رد على رسالة محمد بن نشوان سماها (الإيضاح بعجمة الإفصاح)، ركز فيها على دحض نظرية نشوان في الإمامة، والدفاع عن حق «آل البيت» فيها، مستدلا على هذا الحق بآيات من القرءان الكريم، وبأحاديث نبوية سنعرضها عند تناول رأي هذا الإمام في الإمامة. وأمر بقراءة رسالته في صعدة عقب الإنتهاء من صلاة الجمعة، فقرئ جزء منها قبل أن يصعد المنبر خطيبا مجلجلا بأسلوبه الحاد، وطبعه العصبي، ليذكر ما كان من خروج نشوان على الإمام أحمد بن سليمان. وانتهى من خطبته بالحكم بتكفير محمد بن نشوان وخروجه عن الدين كما فعل والده من قبله، وأباح دمه وأمواله «نفسه، 97». وقد كان لهذا الحكم الذي أصدره بحق محمد بن نشوان نتائج خطيرة هددت حياته، إذ تعرض لمحاولة قتل يصفها مؤلف السيرة بالقول إن رجلا ممن استمع لخطبة الإمام في صعدة «وطن نفسه على قتله . . . فقعد له من تحت الليل، وقد رصده أياما في موضع يجوز (يمر) به بالقرب من داره. فرماه بحجر يريد رأسه، فأخطأه، ثم وثب عليه من كثب، فسحبه على وجهه ساعة، وانتزع الشفرة يريد ذبحه وقد وضع رجله على خده، فالتوت العمامة على حلقه ولزم القاضي (محمد بن نشوان) بطرفها على السكين، فلم يتمكن من إجرائها على حلقه، وحماه أجله وأسرعت إليه الغارة فخلاه وانهزم إلى قريته. وأقبل جيران القاضي من كل جهة، وأجمعوا على حرب أهل قرية الهجر (قرية المعتدي) حمية على القاضي لحق الجيرة وحلوله بين أظهرهم. فعادوا إليهم وحاربوهم»(نفسه، 97 - 98). وظل محمد بن نشوان بعد ذلك متخوفا من الغيلة والقتل. واضطر للبقاء في منزله لا يخرج منه إلا ومعه من يصحبه ويحميه. وقد اتهم الإمام عبدالله بن حمزة بأنه الذي أرسل ذلك المعتدي لإغتياله. ويبدو أن هناك من أنكر على الإمام الإقدام على ترتيب محاولة الإغتيال. وعلى كل حال، أقدم أخوه يحيى بن حمزة على عمل مشابه حين قتل الأمير يحيى بن الإمام أحمد بن سليمان خنقا وهو أسير لديه في مسجد أثافث لخروجه معارضا، فلم ينكر الإمام على أخيه هذا القتل. نستدل على الإعتراض على ماجرى لابن نشوان مما تقول السيرة «وجرى كلام من أهل العناد فيه»(نفسه، 98). لكن الإمام

أقسم أنه لم يفعل شيئا «إلا ما نطقنا به على أعيان الملأ». وما نطق به على أعيان الملأ هو تكفير محمد بن نشوان وإباحة دمه وماله. لكن الإمام لا يخفي رضاه عما حدث، إذ يقول إن الجاني لما أقدم على ما فعل «أظهرنا له الرضى»(نفسه، 102).

أما خولان صعدة فيقول مؤلف السيرة إنها اختلفت فيما بينها حول الخلاف بين محمد بن نشوان والإمام. فمنهم من وافق ابن نشوان في موقفه، ووقف إلى جانبه، ومنهم من بقي على طاعة الإمام (نفسه، 69). إلا أنه يبدو أن سلطة الإمام لم تعد راسخة في جهاتها كما كانت عند ما تولاها ابن نشوان. فهذا الإمام يرسل بعد فترة وجيزة أحد القضاة من أنصاره برسالة إليها لقراءتها عليهم، مبينا لها موقفه من هذا الخلاف. وقد اختار هذا القاضي لأنه قاض أولا، ولأنه أيضا كان صديقا لابن نشوان، حتى يقنعهم بأنه إنما يشهد بما يعلم وليس ممن يحابي الإمام. وعند ما وصل هذا القاضي إليهم قرأ عليهم رسالة الإمام، وطلب اللقاء بابن نشوان الذي خرج إليه محروسا بجماعة مسلحة، خوفا من أن يكون بين الواصلين من هو موكل بقتله. «فتحدث معه، وفاوضه فيما أقدم عليه، وأطلعه على الرسالة التي وصلت إلى الإمام منسوبة إليه فاعترف بصحتها»(نفسه، 102 - 103).

وقد ورد في الرسالة التي حملها هذا القاضي إلى خولان «بلغنا أن القضاة آل نشوان قبلكم (في جهتكم) عزلوا نفوسهم من الولاية، وتابوا لما بلغهم ما لا أصل له من رواية أهل الغواية. ولم يكن ذلك ظننا بهم». ثم يذكر خولان صعدة، وأنهم أنصار الدولة، فكيف يسكتون على الطعن في الإمام. ويحرضهم على تولي الإنتقام له من أبناء نشوان. ويضيف قائلا: «وأما الإمامة فقد صحت قبل حضور القضاة (أولاد نشوان)، وقد دخلوا وخرجوا ومن انعقدت به الإمامة مستقيم»(نفسه، ق 71). وهو بهذا يشير إلى نظرية الإمامة الزيدية التي تجعل الشرط الأساس لها الدعوة والقيام من أحد أبناء الحسن والحسين، وكأنما يريد القول إن الإمامة لا تقوم بالقضاة، وفي ذلك رد غير مباشر على رأي نشوان في الإمامة. وبعد الإنتهاء من قراءة هذه الرسالة جرت مشاجرة كما تقول السيرة «ثم افترقوا بعد ذلك وتحاربوا، ووقع قتل وجراحات بينهم». وهكذا لا يبدو أن سلطة الإمام عادت في هذه الفترة إلى ما كانت عليه تحت ولاية محمد بن نشوان (نفسه، 72). واستمرت المراسلة حول الخلاف بينه وبين الإمام الذي ركز في رسائله على تخطئة «بني نشوان» كلهم منذ أبيهم، وضلالهم، وتوعدهم بالعقاب في الدنيا والآخرة. وكان كل همه استعادة ثقة خولان صعدة، وبسط سلطته عليها من جديد. يقول «وأما أنتم يا رجال خولان، فأنتم الأعوان والإخوان، ولسنا

نريد لكم فرقة، ولا يلحقكم بسببنا مشقة. ولو أردنا هلاككم بفرقتكم لكان الكتاب قد بلغ أجله»، أي لكان قد فعل ذلك بتأييد أنصاره فيها (نفسه، 73).

ومما يدل على أن سلطته انحسرت آنذاك في صعدة بسبب خروج محمد بن نشوان عليه، وما تلى ذلك من محاولة اغتياله، مواصلته إيفاد المبعوثين وكتابة الرسائل إلى خولان لشرح موقفه من أبناء نشوان. قال «وأي وقت أحببتم الوصول إلينا فعلى الرحب والسعة. غير مكروهين ولا مملولين. وإن وصل معكم آل نشوان تائبين من قبح ما ارتكبوا . . . فالتوبة مقبولة. وإن تمادوا في ضلالهم» فسوف يلحقهم العقاب (نفسه). ومع ذلك يبدو أن محمد بن نشوان قد واصل ابتعاده عن الإمام، واشتغل بما اعتاد عليه واعتادت أسرته من ممارسة القضاء الشرعي في المنطقة التي يقيم بها عن طريق التراضي، دون تكليف من أية سلطة مركزية، في حين اتجه الإمام فيما بعد نحو الجنوب، إلى المناطق القريبة من صنعا لحرب الأيوبيين، مما سيجعل سلطته في مناطق صعدة غائبة، وإذا وجدت في بعضها فقد كانت رمزية.

ولعل ما أنجزه محمد بن نشوان من إعادة رواية أعمال الحسن بن أحمد الهمداني ونسخها يعود إلى الفترة التي تخلى فيها عن خدمة الإمام. كما أن المستطاب يضيف أنه ألف عدة مؤلفات من أشهرها (كتاب ضياء الحلوم المنتزع من شمس العلوم) في اللغة، لخص فيه في مجلدين الموسوعة اللغوية التي ألفها والده بعنوان (شمس العلوم وشفاء لغة العرب من الكلوم). ويبدو أنه عمل ايضا بالتدريس لأننا نجد في طبقات الزيدية ذكرا لشخص من حجة سمع كتاب (ضياء الحلوم) على مؤلفه (3/ 218). وتذكر الطبقات أيضا عددا ممن رووا عنه ودرسوا عليه، ومن بينهم الشريف يحيى بن المحسن من آل الهادي الذي ادعى الإمامة ببلاد صعدة، بعد موت عبدالله بن حمزة، وتوفي سنة 636 هجرية / 1238(1239)م .

إلا أن أخاه على بن نشوان لم يشأ أن ينقطع القضاة من بني نشوان عن العمل مع الإمامة. لذلك بادر بالتقرب من الإمام بإرسال رسائل يتقرب فيها، كما استعان بمساعي الوسطاء. ومما وصلنا من ذلك رسالة يقول فيها إن شعرا وصل من جهة الجنوب، والمقصود هنا جنوب صعدة، مما يعني أنها قد تكون من جهة الأيوبيين في تعز، أو من جهات صنعاء، يهجو الإمام. ويتطوع بكتابة شعر يرد على هذا الهجاء ويدافع فيه عن الإمام. وأرسل هذا الشعر إلى الإمام ليؤكد له إخلاصه وطاعته (نفسه). كما أرسل إلى الإمام رسالة وشعرا يعتذر فيه عما صدر عن أخيه محمد، طالبا العفو، مؤكدا أنه مستقيم على الطاعة «وساع بجهده في تأليف خولان وتقريبهم [من الإمام]». ووجد

المخرج المناسب حتى لا يضطر إلى تكذيب أخيه أمام القبائل التي تعتبر القضاة مرجعا موثوقا، فقال إن ما أنكره أخوه لم يصدر عن الإمام نفسه، وإنما رويت عن ولاته عن غير رضى منه ولا معرفة. وذكر للإمام أنه بين للجميع وجه الإلتباس. وهذا دائما مخرج معروف لكل من يريد أن يلتصق بالحاكم ليستفيد من الحكم: تحميل «بطانة السوء» مسئولية الفساد وتنزيه الحاكم عن الزلل. ويبين علي بن نشوان أن الغرض من كل هذا استعادة الولاية التي تخلى عنها أخوه محمد. ولم يتحمس الإمام لهذا الطلب، ولكنه لم يخيب ظن على بن نشوان. فقد رد عليه قائلا إن الولاية على هذه الأمور، وبخاصة أمور الجباية، تتطلب مقدمات لا بد من توفرها وشرحها مشافهة، وذلك يعني طلب الحضور إليه للتأكد من صدق ولائه وتقديم الضمانات بعدم تكرار ماحدث من أخيه (نفسه، 103 - 105).

ويبدو أنه بالقدر الذي واصل محمد بن نشوان الإبتعاد عن الإمام، زاد التصاق أخيه علي بن نشوان بالإمام حتى ألف سيرته في عدة أجزاء لم تصل إلى عصرنا، وإنما وصل ما نقل عنها في كتب التاريخ (مصادر التراث العربي الإسلامي في اليمن، 538).

الفصل الخامس

جعفر بن عبد السلام

عند الحديث عن انقسام الزيدية في القرن السادس الهجري إلى تيارين متصارعين، يبرز إلى الصدارة إسم القاضي جعفر بن عبد السلام بن أبي يحيى الأبناوي. وقد كان أحد أفراد فئة القضاة التي كان دورهم في تاريخ اليمن الإسلامي في المناطق القبلية من اليمن يتنامى حتى أصبحت فئة مميزة تتوارث تولي القضاء، وتقف في خدمة الأئمة وذوي السلطة، بحيث أصبحت إلى جانب فئة السادة وزعماء القبائل تحتل درجة متميزة في المجتمع.

وكان والد القاضي جعفر قاضيا إسماعيليا (تاريخ السادة، 151) في صنعاء، يعمل في خدمة الدولة الصليحية، ثم بعد ذلك في خدمة السلطان حاتم بن أحمد اليامي الذي كان حينها يحكم صنعاء والمناطق القريبة منها كما عرفنا. ونجد مسلم اللحجي يروي عن والد القاضي جعفر روايات تخص أحداث ورجال في ذي أشرق وجنوبها، مما يدل على أنه عمل في خدمة الدولة الصليحية في عاصمتها في جبلة أو في المناطق القريبة منها، وذلك ما أتاح له معرفة أحداث تلك المناطق ورجالها. وقال عنه المستنصر إنه كان «عالم الباطنية وحاكمها (أي قاضي الشرع فيها) وخطيبها». وقال عن أحد إخوة جعفر «عيسى بن أحمد شاعرهم ونسابهم» . ولعل والد جعفر هو الذي ذكره عمارة اليمني في تأريخه وسماه يحيى بن أبي يحي وقال إنه مدح في جبلة الداعي محمد بن سبا الزريعي (حكم من سنة 532 هجرية / 1137(1138)م – 548 هجرية / 1153م)، وحصل منه على خمسمائة دينار مقابل القصيدة (عمارة، 188)، بعد غياب الدولة الصليحية عقب وفاة الملكة سيدة بنت أحمد، وتوسع الزريعيين من عدن نحو الشمال. وقد كان شاعرا إسماعيليا معروفا في تلك الفترة (قال عنه عمارة «وهو في الشعراء من أهل اليمن في طبقة ابن القم [شاعر عاش في زبيد في الفترة ذاتها]»(نفسه، 187) كما تحدث عمارة عن القضاة من آل أبي يحيى فقال «اشتهروا باسم القضاة، فمنهم ... الأوامر»(نفسه، 321). وذكر في العسجد المسبوك أن اسم هذا الشاعر يحيى بن ...

عبدالسلام، وذكر أنه مدح الداعي محمد بن سبا وابنه عمران (حكم من 548 هجرية / 1153م - 560 هجرية / 1164(1165)م). ولعل الخزرجي ينقل في العسجد المسبوك عن عمارة حيث ينقل الإسم نفسه، ويقول عن أولئك القضاة «كان بنو أبي يحيى قضاة صنعاء ورؤسائها»(ص 88). وورد ذكر الشاعر يحي بن أبي الخير أيضا في مطلع البدور لابن أبي الرجال (1/ 171).

لكن جعفر حين كان ما يزال في مقتبل الشباب رأى الدولة الصليحية تضمحل، والدعوة الإسماعيلية تنقسم بين مؤيد لأنصار الإمام الطيب بن المستعلي، الغائب المنتظر في اعتقادهم، ومؤيد للحافظ عبدالمجيد، وما رافق ذلك من قتل واصطراع سمح للوزراء أن يحكموا باسم خلفاء لا حول لهم ولا طول. ورأى السلطان حاتم بن أحمد يؤسس في صنعاء سلطنة خاصة به، مبتعدا عن رجال الدعوة الإسماعيلية في اليمن وعن الخلافة الفاطمية في مصر. وعندها تحول جعفر إلى الزيدية كما وجدها في صنعاء والمناطق القريبة منها مثل سنع، أي إلى المطرفية (تاريخ السادة، 151)، وهو ما كان عليه أغلب الزيدية حينها باستثناء الحسينية.

ويرد أول ذكر للقاضي جعفر سنة 535 هجرية / 1140(1141)م، حين كان ما يزال شابا يحاول قرض الشعر، ويبحث عن طريق يشقها لنفسه في تلك الفترة المضطربة الآراء وبالمحاولات لوراثة الدولة الصليحية واستعادة الإمامة الزيدية لدورها في تاريخ المناطق التي كان لها بعض تأثير في تاريخها، ومحاولة بعض الشخصيات والزعامات القبلية تأسيس كيانات خاصة بها، كما فعل القاضي السلطان حاتم بن أحمد اليامي والقاضي نشوان الحميري. ففي هذه السنة تذكر سيرة الإمام أحمد بن سليمان أن والد القاضي جعفر شارك السلطان حاتم في توجيه دعوة للإمام أحمد بن سليمان للقدوم إلى صنعاء. ومع أن توجيه هذا السلطان دعوة إلى من ينازعه في سلطته يبدو أمرا غريبا، فإن ما يهمنا هنا هو الأبيات الشعرية التي قرضها القاضي الشاب جعفر، وما يمكن أن تعطينا من فكرة عن تكونه الثقافي، ومؤثراته الأدبية، ومدى موهبته في قرض الشعر، لأننا لن نجد له فيما بعد أي اهتمام بالشعر. قال:

ولا ريع روعا لي يريع ويرعوي ... ونرعا وغايات المراعاة ريعانا
وحاشدة لي فيه يحشد لومها ... كما لام مقروح الفريحة قرحانا
ألامت وما لامت وأزرت وما زرت ... ومانت فمنت منة لمنى مانا
ولو بات طرف إذ رنت ران رانها ... ندى أرن ران على قلبها رانا

ثم يمدح الإمام أحمد بن سليمان قائلا:

إمام أمام الجيش منه عزيمة ... يشيب بها من كل شأن له شأنا

تيقظ للأمر الذي نام دونه ... رجال أناموه فهومن يقظانا

فأحياه بل أحيى به ميت الهوى ... وأيقظه مستيقظ العزم وسنانا

وأردى شياطين الضلال كأنه ... على كل شيطان له كان شيطانا

أمشيخة الإسلام أنضوا ركابكم ... وجدوا زرافات إليه ووحدانا

وحاذوا حدود المشركين وهاجروا ... إلى الجوف فرسانا عجالا وركبانا

فأزمع أمير المؤمنين مشمرا ... ودع صعدة، واصعد إلينا، ونجرانا

فعما قليل تملك الأرض دوننا ... فتملأها بالعدل ظهرا وبطنانا

كأني به من غير شك وخيله ... تجول على دربي دمشق وغمدانا

(سيرة الإمام أحمد بن سليمان، ق 15 – 17)

وحين وصل الإمام بعد ذلك بعشر سنوات، سنة 545 هجرية / 1150م إلى صنعاء ودخلها وأخرج السلطان حاتم منها، عين جعفر قاضيا في صنعاء وخطيبا لجامعها. ومن هنا بدأت العلاقة الوطيدة التي ستتواصل بينهما، وستفتح أمام جعفر الباب ليلعب دورا تاريخيا في تحويل اعتقادات الزيدية من المطرفية إلى ما عرف بالمخترعة. وكان المطرفية، وهي تعتقد أن العلم والعقائد لا تكتسب إلا بالعمل المثابر وبالصبر الطويل ومكابدة الصعوبات وجهاد النفس، ينظرون إلى تولي جعفر شئون القضاء في صنعاء بعين غير راضية. ونظروا إليه بريبة وعدوه ما يزال في تكونه الفكري باطنيا إسماعيليا يبحث عن دور بعد تراجع الإسماعيلية. وخشوا أن تكون أسرته التي كان أغلب أفرادها ما يزالون إسماعيليين في خدمة السلطان حاتم وعلى صلة بالزريعيين، مدفوعة بالبحث عن توطيد لمكانتها بهذا الدخول في الزيدية والإقتراب من الإمام. وكان جعفر نفسه شخصية فذة مندفعة غير مستعدة للحلول الوسط، معتدا بنفسه وبعلومه، لجوجا في الجدل، سريع البديهة في الرد، عنيدا، لا يقبل أن تدحض حجته بسهولة.

وأتيح له أن يلتقي بالفقيه زيد بن علي بن الحسن البيهقي، الذي وصل إلى مكة سنة 540 هجرية / 1146م، والتقى هناك بالشريف علي بن وهاس السليماني (توفي سنة 556 هجرية / 1161م) الذي كان قد تفرغ للدراسة في مكة، وبخاصة على من يصل إلى مكة من علماء العراق وفارس وخراسان. وهو أيضا الذي التقى فيها بمحمود بن عمر الزمخشري مؤلف التفسير المعتزلي المعروف بالكشاف ودرس عليه (المستطاب، 133). وتقول سيرة الإمام أحمد بن سليمان إن هذا الشريف كتب إلى الإمام يعلمه بوصول البيهقي، وأنه من رجال المعتزلة في خراسان، فاستدعاه للقدوم إلى اليمن. فوصل إليه

إلى محل إقامته حينها في هجرة محنكة من خولان صعدة في مطلع سنة 541 هجرية / منتصف سنة 1146م، ومعه كتب الإعتزال التي حملها معه. وبقي في اليمن سنتين ونصف قضى منها سنة ونصف في مسجد الهادي بصعدة يعطي الدروس للراغبين.

وهكذا أتيح لجعفر أن يتصل بمدرسة إعتزالية تختلف عما لدى المطرفية من تراث معتزلي. إلا أن ما وصلنا من أخباره القليلة لا يحدد أين التقى به. وكان جعفر حينها يعيش حالة شك معرفي ناتج عن تنقله خلال فترة قصيرة ما بين الإسماعيلية وعقائد المطرفية ثم الإصطدام بها. ووجد نفسه وهو الباحث عن دور يليق بمقام قاض من أسرة لا تقبل بدور ثانوي، مشهورة بتولي القضاء وبالفصاحة والأدب، يقف في مقام المشكوك في عقائده وولائه. ولم يستطع تحمل ضروب الإمتحانات التي يمتحن بها المطرفية من يقبل عليهم ليكون في محل مرموق بينهم، ولا مجاهدة النفس وشظف العيش في الهجر. وحين وجد أنهم يحاجونه بالإستناد إلى علم الكلام المعتزلي الذي كانوا سادته في اليمن حينها، لازم الفقيه البيهقي وتعلم منه أقوال المعتزلة وحججهم وأساليبهم في الجدل. ولا تتوفر معلومات كافية عن الفترة التي قضاها البيهقي في اليمن، ولا المناطق التي زارها سوى قول سيرة الإمام أحمد بن سليمان إنه قام بالتدريس في صعدة لمدة سنة ونصف. أما طبقات الزيدية فتضيف أنه تجادل مع المطرفية وأنهم حضروا إليه من هجرهم في سنع ووقش وغيرهما، ومن بني شهاب وصنعاء وهمدان والبون وبني الحارث وخولان (لا يحدد أي خولان)، وأنه أقنعهم بالتخلي عن إعتقادات المطرفية فاقتنعوا، لكن بعضهم عاد إلى معتقداته السابقة (نفسه، ص 163 – 164). إلا أن هذه الرواية لا تحدد أين التقوا وفي أي تاريخ. وحين هم بالعودة إلى العراق سافر معه جعفر للإستزادة من علوم المعتزلة. لكن البيهقي مات في تهامة في طريق العودة، فلم يثن موته جعفر من مواصلة السفر. ولعله كان قد تعرف منه على أسماء أعلام المعتزلة الذين التقى بهم. ولم تحفظ لنا أخباره سوى اسم أحدهم وهو تلميذ للبيهقي يدعى القاضي أحمد بن أبي الحسن الكني، في الري، وهو متكلم معتزلي غير زيدي. إلا أن طبقات الزيدية تورد رواية تثير بعض الإضطراب حول تحديد زمن ذهاب جعفر إلى العراق. فعلى الرغم من أنها تتفق مع الروايات الأخرى في القول إن القاضي أحمد بن أبي الحسن الكني أخذ على البيهقي عند مروره بالري على طريق الحج سنة 540 هجرية / مطلع سنة 1146م، مما يؤكد أن البيهقي وصل إلى مكة في هذه السنة، وإلى اليمن في مطلع سنة 541 هجرية / منتصف سنة 1146م، فإنها تتردد في تحديد زمن موت البيهقي حيث تقول «ولعل موت زيد بن الحسن كان في 551

هجرية / 1156م»(162 – 164). وهذا يناقض قولها إن البيهقي قام بالتدريس في مسجد الهادي بصعدة لمدة سنتين ونصف، وكذلك قولها إن أحد تلاميذه وهو سليمان بن شاور المسوري سمع عليه (أمالي أبي طالب) الهاروني بصعدة سنة 552 هجرية / 1157م (نفسه، 175)، وكذلك نقلها في ترجمة جعفر عن إجازة له بخط الكني بعد أن قرأ عليه (كتاب الزيادات) للمؤيد بالله الهاروني سنة 552 هجرية / 1157م «قراءة من كان واقفا على معانيه، دقيقه وجليله». ويبدو أن وصول الكني إلى اليمن في سنة 541 هجرية / 1146م مؤكد، استنادا إلى سيرة الإمام أحمد بن سليمان ومؤلفها معاصر للحدث ويعيش ملتصقا بالإمام الذي التقى بالبيهقي، وتحرك في المنطقة التي دارت عليها أحداث الرواية. ولعل ابن أبي الرجال نقل عنها قوله إن البيهقي وصل سنة 540 هجرية / مطلع سنة 1146م والسنة التي تليها إلى مكة ثم إلى اليمن (مطلع البدور، 1/ 108). ومن المستحيل افتراض أن جعفر سافر مع البيهقي في مطلع الأربعينات من القرن السادس الهجري ومكث في العرق إلى مطلع الخمسينات من هذا القرن، لأننا نجده سنة 545 هجرية / 1150م مع من اجتمعوا من الأشراف والمطرفية، وذهبوا إلى الإمام أحمد بن سليمان إلى المقيلد بالجوف، ثم نجده وقد عين قاضيا في صنعاء في السنة نفسها. ومع أننا لا نستطيع تحديد خط رحلة جعفر في العراق وفارس، ولا أماكن دراسته، إلا أننا نستطيع من أسماء من أخذ عنهم أن نتبين أنه زار مكة والكوفة والري وربما الديلم.

وتحفظ المراجع أسماء بعض الكتب التي سمعها جعفر في رحلته، ولعله عاد بها، وهي مجموع الفقه المنسوب إلى الإمام زيد بن علي مما جمعه أبو خالد الواسطي، وذخيرة الإيمان مسند السمان، ونظام الفوائد لقاضي القضاة، وكتاب الرياض للحمدوني، وفوائد قاضي القضاة للكلابي، وأحاديث عبدالوهاب، وكتاب الأنوار للمرشدبالله وأماليه الخميسية (أي التي يدرسها لتلاميذه كل يوم خميس)، و(شرح) خطبة الوداع، وأمالي المؤيد بالله، وأمالي السيد أبوطالب الهاروني، والأحاديث الزمخشرية، والأحاديث المنتقاة، والأربعين (حديثا) في فضائل أمير المؤمنين للصماد، وقطعة من تفسير أبي عبيد في تفسير غريب القرءان. وهذه كلها أخذها عن القاضي الكني. وسمع على علي بن ملاعب الأسدي في الكوفة أمالي أحمد بن عيسى، والأربعين الفقهية للبرسي، والأربعين للسليقي، وكتاب الشهاب للقضاعي، وشافي الذكر لمحمد بن منصور، وكتاب المقنع المختصر من الجامع الكافي، والرسالة المشهورة بنسبتها إلى زيد بن علي. كما سمع جلاء الأبصار للحاكم المحسن بن كرامة

الجشمي وغيرها من كتبه على الشريف علي بن الحسن بن وهاس السليماني في مكة، ولم يتوفر لديه الوقت ليسمع عليه الكشاف لجارالله الزمخشري فاكتفى بالحصول منه على إجازة عامة بدون قراءة. وسمع بعض كتاب التهذيب للحاكم الجشمي على أبي جعفر الديلمي الذي أجازه في بقية كتب الحاكم كالسفينة، والتهذيب، وتنبيه الغافلين، ومصنفات عدة. وسمع على الزاهد مسعود الغزتوي بالكوفة أحاديث في فضل اليمن (طبقات الزيدية، 92 - 95).

إلا أن خروج الإمام أحمد بن سليمان من صنعاء وعودة السلطان حاتم بن أحمد إليها قد جعل نشاط جعفر يخفت ويتراجع. ولعله بدأ بتدريس آراء المعتزلة الجبائية التي عاد بها من رحلته، ورواية الكتب التي وصل بها. ولم يبدأ بالتصدي للمطرفية، بتكليف من الإمام، ومقارعتهم ودحض آرائهم إلا عند ما اصطدموا بهذا الإمام واختلفوا معه. وحينها استدعاه إلى ذمار وقت خروجه إلى زبيد لمحاربة علي بن مهدي عند ظهوره في تهامة ووصاب. إذ تقول سيرة الإمام إن جعفر «أتى إلى الإمام وهو بذمار وقت مخرجه إلى زبيد. فاعتذر إليه في أمور كانت منه مع المطرفية فيما سلف (أي انتماؤه إلى المطرفية). ولما وصل إلى العراق تبين له أنه لم يكن على شيء. فعذره الإمام وجعله في حل. وقال له: هل علمت يا قاضي أحدا ممن قابلته في العراق يقول بشيء مما تقوله المطرفية أو يعتقده أو يعمل به، أو وجدت في كتاب، أو سمعت بأحد يقول بقولهم؟ فقال: لا. فقال له فإنه يجب عليك تردهم عن جهلهم، وتنكر بدعهم. فإن النبي (ص) يقول: إذا ظهرت البدع من بعدي فليظهر العالم علمه. فإن لم يفعل فعليه لعنة الله. فقال له القاضي قد عرفت ما تقول. ولكن القوم كثير، وقد صاروا ملء يمننا هذا. ولو أبيت أنكر عليهم لرموني بقوس واحدة. وأنت يا مولانا تقرب وتبعد. وأنا أخاف القوم، ولا طاقة لي بهم. فوقع كلام الإمام في أذن القاضي، فعمل به. وهو ممن علم وعمل. فتقدم وأظهر كتبه التي وصل بها من العراق. وتعرض للتدريس والتعليم. فوصل إليه الفقيه الأجل أحمد بن الحسين وأبوه كذلك، إلا أنه كان من بغض الإمام ما لا يكتنه أحد»(سيرة أحمد بن سليمان، 104). واجتمع للدراسة على جعفر عدد من رجال الزيدية والأشراف. وتصف السيرة بداية المواجهة بينه وبين المطرفية قائلة «فلما سمع الناس بقيام القاضي للتدريس في سنع، وشاع خبره، وانتشر ذكره، ووصله الناس من بعيد وقريب، فعند ذلك وقع مع أهل وقش (المطرفية) منه ما لا مزيد عليه من الغم لوجهين، أحدهما ... أنهم غاروا منه وعلموا أنه يستخرج الناس حتى يستوليهم (هكذا) ويأخذ ما في أيديهم (لعل المقصود حرمانهم من

الصدقات والهبات التي كانوا يحصلون عليها لتمويل نشاط الهجر). والوجه الآخر أنه يبين ويظهر للناس ما يكتمون من مساويهم وقبيح اعتقادهم. فاضطربوا منه وضربوا الملاقي (عقدوا اللقاءات أو الإجتماعات)، وكاتبوا أصحابهم في جميع مكامنهم التي يسمونها (هجرا)، وتكلموا على القاضي بما ليس فيه، وهجوه، وقالوا للناس هو باطني بن باطني (إسماعيلي). فقال لهم هلموا إلى المناصفة، فأظهر ما فيكم وتظهروا ما في بين يدي حاكم. فقالوا من الحاكم؟ قال: إمام الزمان. فأبوا ذلك»(نفسه). ونعرف من هذا النص أن القاضي لم يكتف بالتدريس بإقامة حلقة مجاورة لحلقة المطرفية في مسجدهم في سنع، بل ذهب لمقارعتهم في مركزهم الرئيس في هجرة وقش حيث تولى الرد عليه رئيسهم آنذاك الفقيه يحي بن الحسين والمؤرخ مسلم اللحجي. وبدعم من الأشراف وأنصار الإمام أقام حلقة للتدريس في مسجد سنع، اهتم فيها بدحض آرائهم. وطلب الجوار من شيخ قبيلة بني شهاب التي كانت قد أعطت وضع الهجرة (التهجير) لسنع ليضمن لنفسه الحماية أولا، ثم لكي لا يعد معتديا على هجرة تحميها القبيلة. وحاول أن يبني هجرة تحت قيفان بالقرب من هجرة وقش لمعارضة هجرتهم الأساس فلم ينجح. وذهب إلى نواحي عنس وزُبيد وحاول إقامة هجرة في العشار وأخرى في بشار وثالثة في زُبيد (نفسه). ونجده كذلك في سنة 556 هجرية / 1151(1152)م بين من كتب إلى الإمام يعزيه بوفاة ابنه المطهر (نفسه، 95).

وقد تواصلت هذا المناوشات الكلامية بينه وبينهم من سنة 553 هجرية / 1158م إلى سنة 558 هجرية / 1163م حين «وصل الشريف العفيف (وهو من أشراف وقش وحافظ خلال فترة طويلة على علاقات حسنة مع المطرفية) إلى الإمام في بيت الجال وقص عليه القصص. وقال (الإمام) قد وجبت علي فريضة القاضي ونصرة من قد صحبه»(نفسه). وفي مطلع سنة 559 هجرية / 1163م وصل جعفر إلى الإمام في حضور وشارك معه في الحملة على المطرفية. ومن هناك ذهب معه إلى وقش حيث طلب الإمام منه أن يأتي بأهله ويستقر فيها لمقارعتهم في عقر دارهم. ولكن يبدو أن إقامة جعفر هناك لم تطل بعد خروج الإمام.

ولا يتوفر الكثير من الأخبار عن هذه المناظرات التي دارت بينه وبين رجال المطرفية، وأبرزهم مسلم اللحجي والفقيه يحيى بن الحسين. إلا أن أحد المؤرخين ذكرهما ذكرا سريعا فقال عن مسلم إنه كان من المبرزين ممن يعد في درجة القاضي جعفر. وله رد على من يرجح تقليد المؤيد (بالله الهاروني) وعلى سيرة الناصر (الأطروش . وهما من أئمة الزيدية في طبرستان) وتفضيله على الهادي. وانتصر

لترجيح تقليد الهادي. ومن جملة كلامه في حق المؤيد أنه قال «إن المؤيد قال بيتا في الصاحب بن عباد لا يصلح أن يقال في غير الله:

لأغنيت حتى ليس في الأرض معدم وأعطيت حتى ليس في الأرض نائل»

(تاريخ السادة، 146).

كما قال المؤلف نفسه عن الفقيه «يحيى بن الحسين البحيري ... وبينه وبين نشوان المكاتبات والأشعار. ورحل إلى مصر، حيث قرأ في اللغة على الإمام السميري، لما امتنع ابن أبي رزين (من علماء المطرفية) عن الإقراء (وكان ابن أبي رزين قد امتنع عن الإقراء في العربية لأن ثلاثة من تلاميذه تضلعوا في اللغة والأدب على يديه، هم محمد بن زياد الماربي، ومحمد بن السميدع الصنعاني، ومحمد بن إبراهيم الصبري. فانهمك الماربي في مدح الملوك «بالجبل وتهامة» وبالذات المفضل بن أبي البركات من بقايا الصليحيين، وخرج الثاني من المطرفية ليلتحق بالإسماعيلية عقيدة الحكام آنذاك، وتابع الثالث الحسينية)(نفسه، 148 – 149). «وكان القاضي (جعفر) يجله (الفقيه البحيري) ويعظمه، وطلع إليه إلى وقش زائرا له، فاجتمع فريقا الزيدية». وقال إن هذا الفقيه، الذي يبدو أنه كان رئيس المطرفية في وقش، كان في شيعة عددهم نحو سبعمائة، وأنه كان بينه وبين القاضي جعفر بعد تركه المطرفية «المراجعات والمراسلات، وبينهما الكتاب المسمى برادمة الأبواب، أصله للقاضي جعفر بن أحمد وجوابه ليحيى بن حسين البحيري». ويذكر ممن يشايع هذا الفقيه أخاه علي بن الحسين البحيري، وكذا سائر إخوته وأعمامه و «هم مثله في العلم والإعتقاد»(نفسه، 150). أما صارم الدين فيقول عنه في طبقات الزيدية «يحيى بن الحسين البحيري، يروي الأحكام ومسائل العدل (للإمام الهادي يحيى بن الحسين) عن أبيه الحسين بن عبدالله البحيري، وأخذ عن مسلم اللحجي أيضا وروى عنه. وهو وأبوه وولده علي بن يحيى من كبار العلماء أولي التحقيق والحفظ والتدقيق والبراعة في الفنون، ولكنهم من المطرفية». ويضيف أنه «كان لهم رئاسة في الفرقة الغوية [المطرفية]»(430).

ومع ندرة المعلومات عن المناظرات التي جرت بين جعفر والمطرفية، فإنه يبدو من القليل المتوفر عن هذه المناظرات، أنهم تهربوا من المناظرات، أولا لأن جعفر اشترط في البداية أن يكون الحكم بين الطرفين هو الإمام أحمد بن سليمان، كما تقول سيرته، وهو خصم المطرفية وبالتالي ليس حكما محايدا. ولعلهم فضلوا عدم الخوض في مجادلات كلامية أمام العامة، بما فيها من إلزامات تعسفية ومن إثارة تحريضية قد تؤلب الناس عليهم وتدفعها للإضرار بهم. لكن جعفر يقول إنهم يمتنعون عن المناظرة

متى دعوا إليها بحجج «غير مستقيمة، منها أنهم يقولون إن المناظرة تشغلهم عما هم فيه من الدراسة والفائدة. ثم ينقضون هذه الحجة بوجهين:

أحدهما أنهم يشتغلون بشكاية من خالفهم في المذهب، وإدامة ذكره والطعن عليه، وتنفير الناس عنه ... وضرب الألقية في ذلك، وتحشيد الناس له، وإظهار الكسر عليه في مغيبه ... أضعاف شغلهم بالمناظرة»، ويصمهم لذلك بالعجز عن المناظرة (مفاوز الإنصاف، مخطوطة، ق 181).

والثاني أنهم يشتغلون بالأمور الحقيرة كالخريف (أي جمع التبرعات العينية من الفواكه والغلات في مواسمها) شهورا متوالية، وبالطوف له في البلاد الكثيرة، وكذلك بطلب المعاش في مشرق ومغرب وشام (شمال) ويمن (جنوب) ... وربما يعتلون بالإمتناع من المناظرة بأن يقولون نحن على بصيرة من أمرنا ... فمن كان على شك من أمره طلب معرفته بالمناظرة». ويحتج عليهم بأنهم يناظرون غيرهم ممن ضعف في مناظرتهم من المخالفين لهم. «وربما يعتلون في الإمتناع من المناظرة بأنهم قد ناظروا مرارا وأفلحوا، ووقع الإجماع معهم». ويرد على ذلك بأن في إعادة المناظرة فائدتين، إحداهما تأكيد ما أفلحوا فيه، والثانية تعريف من لم يعرف بالإجماع الأول. «وربما يقولون إن مخالفهم صاحب باطل وطالب دنيا، فلذلك امتنعوا عن مناظرته لإظهار باطله (حتى لا يظهر باطله)، ومنع أتباعه من الإعتداد به. ... وربما يعتلون بأنهم يخافون وقوع الشبهة في قلوب الناس بالمناظرة) نفسه، 182). ويرد على ذلك بأن احتمال الشبهة بالإمتناع عن المناظرة أكثر منه مع وقوعها. ويرى أن لا شبهة بالمناظرة أبدا، وبذلك يستنتج بأنهم إنما امتنعوا عن المناظرة خوفا من أن ينفض الناس من حولهم (نفسه، 183).

وقد أحدثت مجادلات جعفر معهم صدمة عنيفة في أذهانهم، وهم الذين يعدون أنفسهم المثل الأعلى في العبادة والزهد والإنقطاع للقراءة ودراسة القرءان وكتب العلم، وينظرون إلى معتقداتهم وقد ورثوها وتلقوها وتدارسوها بوثوق يصل حد اليقين. «فإذا بجعفر يخرجهم من الزيدية جملة وتفصيلا، ومن إعتقاد «الأئمة من أهل البيت وسائر العلماء من أهل العدل» الذين يسلكون، كما يقول، طريقة وسطى بين طائفتين: الذين ينفون الأفعال عن الله جملة كالملحدة والدهرية والطبعية، والذين يضيفون جميع الأفعال إلى الله (جعفر، الرد على المطرفية، ق 64). ولا يكتفي بإخراجهم من الزيدية ومن اتباع «أئمة آل البيت» فحسب، بل ويشبههم باليهود والنصارى، ويصل الأمر به إلى تشبيههم بعبدة الأوثان، مصنفا استنادهم إلى أقوال الأئمة بأنه من باب مشابهة

المشبهة في إيثار التقليد على النظر في الدليل. قال «وربما تلزم الحجة فلا يدفعها (المطرفي) إلا بقوله: قد كان مشائخنا المتقدمون على هذا المذهب، فلا نخرج عنه»(جعفر، الرد على المطرفية، مخطوط، 72). وبهذا عد جعفر نفسه صاحب رسالة يعمل لنشرها، وجعل ما وصل به من آراء أئمة طبرستان ومدرسة المعتزلة الجبائية رسالته الجديدة التي يلزم خصومه الرافضين لها ما لزم عبدة الأوثان برفضهم للدعوة الإسلامية بحجة مخالفتها لمعتقداتهم الموروثة عن آبائهم. كما ألزمهم ما يتفق معهم عليه من إلزام للمشبهة لإيثارهم التقليد على النظر في الأدلة.

ومنذ جعفر بدأ خصوم المطرفية يسمونها بالطبعية (الطبيعية) وهي التسمية التي أطلقها عليهم في (الدرة اليتيمة، مخطوطة، ق 176).

وقد نجح جعفر في إظهار نفسه بمظهر الضحية الذي يتعرض للأذى دون سبب سوى أنه أراد هداية المطرفية إلى طريق الصواب، فنجح في البداية في الحصول على تأييد الإمام والأشراف وبعض القضاة، ثم عمل هؤلاء لكسب تأييد الجمهور العادي من الزيدية لما يدافع عنه من آراء كلامية لا تدخل في اهتمامهم المباشر ولكنها تمس اعتقاداتهم الدينية المتوارثة. وقد شبه حاله معهم بقوم «عراة في مسجد، في ظلمة، وأصواتهم مرتفعة بالقراءة والصلاة. وهم يصلون عراة إلى غير قبلة. فدخل عليهم رجل بمصباح، فوجدهم على أقبح حال، عراة. فأجمعوا على الذي دخل بالمصباح يلعنونه ويسبونه»(نفسه). ويمثل هذه الأمثلة المتسمه بالمبالغة والغلو في دحض اعتقادات الخصم، ولكن القريبة إلى نفس الجمهور العادي استطاع أن يشوه صورتهم في أذهان بعض المتعاطفين مع تدينهم واستقامتهم وزهدهم. وقدم نفسه باعتباره ذلك الذي جاء لإنقاذ المطرفية من الإنغماس في تدين خاطيء، واستقامة على غير صواب. ونجح في جمع الأشراف من آل الهادي في صعدة، والحمزيين في البون والظاهر، والقاسميين في شهارة ووادعة والمناطق القريبة منهما، بالإضافة إلى أنصار الإمام القائم آنذاك أحمد بن سليمان. ويعد نجاحه في أن يجمع من حوله كل هؤلاء الأشراف المتصارعين عملا متميزا. وهو ما ضمن له تأييدا اتسع بمرور الأيام.

ولم يكتف جعفر بالصراع مع المطرفية في المناطق القريبة من صنعاء فحسب، بل ذهب إلى قرية إب لمقارعة فقهاء الحنابلة هناك في محاولة لإقناعهم بآرائه. وكان غرضه الإلتقاء بالمتكلم يحيى بن أبي الخير العمراني الذي يصفه ابن أبي الرجال بأنه «حنبلي الأصول، وشافعي الفروع»(مطلع البدور، 1/171 - 173). ولما لم يجده اجتمع ببعض الفقهاء، ومنهم شخص يدعى عبدالله بن يحيى بن عيسى. ويذكر كتاب

(طبقات فقهاء اليمن) وصول جعفر إلى إب، ويحدد تاريخ هذا اللقاء بسنة 554 هجرية / 1159م، وهي السنة التي التقى فيها جعفر بالإمام أحمد بن سليمان ليكلفه بالتصدي للمطرفية. ولعله حين التقى بهذا الإمام في ذمار واصل سيره إلى إب التي كان له فيها صلات منذ أن كان وأسرته في خدمة الصليحيين ثم الزريعيين. ويقول هذا المصدر إن جعفر طلب مناظرة الفقيه يحيى بن أبي الخير العمراني الذي كان آنذاك يسكن بذي أشرق، فأرسل لمناظرته فقيها من تلاميذه إسمه علي بن عبدالله بن عيسى بن أيمن الهرمي، فلم يجده في إب، وإنما تم اجتماعهم في حصن (شواحط). ونجد تأكيدا لهذه الواقعة في الكتاب الذي ألفه يحيى بن أبي الخير العمراني للرد على جعفر بعنوان (الإنتصار في الرد على القدرية الأشرار). فقد قال: «انتهى إلي العلم بأنه قدم إلى قرية إب رجل من ولاة القضاء بصنعاء، ينتحل مذهب الزيدية القدرية، لقبه شمس الدين. فأظهر القول هنالك بأن العباد يخلقون أفعالهم، وأن القرءآن مخلوق، وغير ذلك من مذاهبهم. ودعا الناس إلى ذلك. وسأل الناس المناظرة من أهل السنة. فرأيت من الحق الواجب، والفرض اللازب، إنشاء رسالة إلى أهل السنة، فيها تبيان مذهب أهل الحديث بخلق الأفعال وإثبات الإرادة وما تشعب عنها»(الإنتصار، مخطوطة، ق1). وقد اطلع جعفر على هذه الرسالة ورد عليها برسالة سماها (الدامغ للباطل من مذاهب الحنابل). وجاءت محاولة جعفر لمناظرة الحنابلة والمجادلات حامية بين الأشاعرة في زُبيد والحنابلة الذين تركوها إلى مناطق إب. وبذلك كان العمراني يرد على جعفر والمعتزلة من ورائه وفي الوقت نفسه يشرح معتقدات الحنابلة في معارضة الأشاعرة من حيث صلتهم المعروفة بمقالات المعتزلة أو من حيث أن مقالاتهم تجادلهم وتحاورهم.

ونستطيع تبين الدور الذي قام به جعفر من مجادلاته المعروضة فيما وصلنا من كتبه، وهو ما سنعرضه في القسم الخاص بعلم الكلام. ولكن دوره السياسي في القضاء على المطرفية يتضح من خلال معرفة أبرز تلاميذه، مثل الأمير بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى وأخيه الأمير شمس الدين أحمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى، وهما من أصبحا فيما بعد أبرز زعماء آل الهادي في قبائل صعدة، وحمزة بن سليمان والد الإمام عبدالله بن حمزة الذي ادعى الإمامة فيما بعد والذي أقدم على تكفير المطرفية وإبادتها، ووصل تأثيره إلى الأشراف السليمانيين الذين كانوا يتوارثون حكم تهامة. ومن القضاة نعرف إسم القاضي الحسن بن أحمد الرصاص مما سيجعل للقضاة من بني الرصاص دورا كبيرا في علم الكلام الزيدي في اليمن، ومحمد بن أحمد بن الوليد، أحد أهم أساتذة الإمام عبدالله بن حمزة، والقاضيين عبدالله ومحمد ابني ...

بن أبي النجم، قضاة صعدة وخطباء جامعها. ويضيف ابن أبي الرجال «استفاد عليه جماهير علماء الزيدية في وقته، وصاروا أئمة يضرب بعلمهم المثل، حتى قيل هم معتزلة اليمن»(مطلع البدور، نفسه).

ولا تتضح الصورة التي يراد رسمها لجعفر ودوره المهم في تاريخ الزيدية إلا بالحديث عن مؤلفاته. فقد ألف الكثير من الرسائل كلها محصورة في ميدان واحد هو علم الكلام، وبخاصته في الرد على الفرق، ودحض مقالاتها استنادا إلى ما عاد به من زاد معرفي بعد رحلته إلى العراق وفارس. ولم يكتف بالرد على الفرق المخالفة فحسب، بل وأعاد تفسير المراجع الأساسية للزيدية في اليمن وفقا لمعتقداته الجديدة، المستمدة من أئمة الزيدية في طبرستان ومن مقالات المعتزلة الجبائية. فقد فسر أقوال القاسم الرسي من حيث هو مرجع أساس لدى المطرفية والزيدية في رسالة سماها (المسائل القاسمية). كما فسر بالطريقة نفسها أقوال الهادي يحيى بن الحسين في رسالة سماها (المسائل الهادوية)، وفسر أقوال المرتضى بن الهادي في رسالة سماها (المسائل المرتضاوية). ورد على الحسينية برسالة سماها (المسائل المهدية) نسبة إلى الإمام المهدي الحسين بن القاسم العياني. وبهذا حاصر المطرفية بإعطاء تفسيرات مختلفة لجميع مراجعها الأساسية، وهي تفسيرات تكيف هذه المراجع لمعتقداته، وتجعل استناد المطرفية إليها غير ذي معنى ونتاج خطأ في التفسير يجب العودة عنه. وبذلك حرمها من حجتها الأساس وهي التمسك بأقوال القاسم والهادي والمرتضى.

واتبع المنهج نفسه في الرد على جميع الفرق الموجودة في عصره، حيث رد على الخوارج برسالة (إبانة المناهج في الرد على الخوارج)، ورد على الإمامية الإثناعشرية برسالة (الصراط المستقيم في تمييز الصحيح من السقيم). لكن هذه المؤلفات لم تكن سوى أجزاء من مخطط شامل لمحاصرة المطرفية ودحض مقالاتها. فقد تكرس تماما للتدريس والتأليف في موضوع الرد عليها. وحتى حين يكتب ردا على الشيعة كما نجد في رسالة (المسائل العشر التي فيها الخلاف بين الشيعة) ينصب جهده على الرد على المطرفية مع أن ظاهر الرسالة يشير إلى أنه يحدد فيها موقفه من مواضيع الخلاف بين الشيعة على نحو عام. وبعض الرسائل خصها بعنوان يدل بلا مواربة على أنها رد على المطرفية مثل (المسائل المطرفية)، أو (رسالة في الرد على المطرفية).

ومع أنه أخذ بآراء المدرسة البصرية في الإعتزال، فإن موقف أبرز رجالها من الإمامة كما عرضه ابن متويه في (المجموع المحيط بالتكليف)، لم يكن ليوافق قول جعفر في هذا الباب. ولذلك ألف رسالة يرد فيها على آراء ابن متويه في الإمامة

وسماها (النقض على صاحب المجموع المحيط بالتكليف فيما خالف فيه الزيدية في باب الإمامة).

وبالنظر إلى قائمة مؤلفات جعفر كما سردها الحبشي في المصادر نجد أنه كرس نفسه للرد على الفرق الأخرى، وشغل نفسه بذلك شغلا تاما بروح من يدافع عن الحقيقة التي لا حقيقة بعدها. فهو يدافع عن معتقده بدحض معتقدات الجميع، وعلى نحو فيه الكثير من الحدة والرغبة في مواصلة الروح الهجومية حتى النهاية، بطريقة لم تشهدها اليمن من قبل بهذا القدر من ملاحقة الجميع فكريا، ودحض مقالاتهم. لقد كان جعفر مقاتلا شديد البأس بقلمه على نحو ما يتقاتل الآخرون من حوله بالسيف. إنه لا يؤرخ ولا يسرد ويصف، بل يرد ويدحض ويكفر بالإلزام، إلزام الخصم مقالات لم يقلها ولكن يتم استنتاجها منطقيا وبصورة متعسفة من تحليل مقالاته على نحو يناسب ما يذهب إليه جعفر. وكانت البؤرة المركزية في كل ما ألفه دحض آراء المطرفية، سواء تناولها مباشرة أم رد على فرق أخرى يحاول إلزام المطرفية بعض مقالاتها. ولإعطاء فكرة عن مؤلفاته الكثيرة في هذا المجال، والتي لم يصل منها إلى عصرنا إلا القليل، نسرد قائمة مؤلفاته في الرد على المطرفية ومقالاتها وفقا لما ذكره هو نفسه في مؤلفه (الدلائل الباهرة) حيث نصح القارىء بالعودة إليها لاستيفاء الموضوع حقه، وهي كما يلي:

1- كتاب تقويم المائل وتعليم الجاهل
2- كتاب قواعد التقويم
3- كتاب أركان القواعد
4- كتاب شهادة الإجماع
5- كتاب تعديل الشهادة
6- كتاب الإحياء على الشهادة
7- كتاب العمدة
8- كتاب إيجاز العمدة
9- كتاب منهاج السلامة
10- كتاب الرافعة بالبينة لشبهات التمويه
11- كتاب تحكيم الإنصاف
12- كتاب المسائل الكوفية
13- كتاب الضامنة الوفية

وذكر أن هذه كلها «مصنفات مبسوطة» وضع لها «مختصرات قريبة المتناول» منها

14- المسائل الإلهية
15- المسائل النبوية
16- المسائل العلوية
17- المسائل القاسمية
18- المسائل الهادوية
19- المسائل المرتضائية
20- المسائل المهدية
21- مسائل الهدية

22- المسائل المشكلة
23- المسألة الشافية
24- المسألة الوافية
25- الرسالة الناصحة
26- الرسالة الفاتحة
27- الرسالة القاهرة
28- الدلائل الباهرة
29- الرسالة الدامغة
30- الرسالة المطيعة السامعة
31- الرسالة القامعة
32- المسائل الرائعة
33- الأجوبة القاطعة
34- المسائل المانعة
35- المسألة الرافعة
36- رسالة المؤاخاة
37- رسالة المصافاة
38- المسألة النافعة
39- المسائل المطرفية

هذا بالإضافة إلى كتاب (مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف) الذي جاء بعد (الدلائل الباهرة) حيث وردت هذه القائمة، مما يعني أن جعفر واصل التأليف بعد هذا المؤلف في الرد على المطرفية. فهناك أيضا مؤلفات أخرى لم تدرج في هذه القائمة مثل (المسائل العشر التي فيها الخلاف بين الشيعة) و (رسالة في الرد على المطرفية). يضاف إلى ذلك مؤلفاته في الرد على الفرق الأخرى مثل (الدامغ للباطل من الحنابل) و (الصراط المستقيم) في الرد على الإمامية الإثنى عشرية، و(النقض على صاحب المحيط) للرد على نظرية الإمامة عند المعتزلة كما عرضها ابن متويه، و (إبانة المناهج في الرد على الخوارج) و (شرح قصيدة الصاحب بن عباد) في عقائد المعتزلة، و (نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد)، و(خلاصة الفوائد)، و(الفاصل بالدلائل بين أنوار الحق وظلمات الباطل).

بهذا يكون مجموع ما وصلنا خبره من مؤلفات جعفر واحدا وخمسين مؤلفا، ما بين مصنفات مفصلة ومختصرات مبسطة، يبدو أنها صنفت بعد الخلاف مع المطرفية وفي معترك الصراع معها، أي منذ سنة 554 هجرية / 1159م وحتى مماته سنة 573 هجرية / 1177(1178)م. وهي مصنفات ذات أهمية بالغة من وجهة نظر تاريخ الفكر والسياسة في اليمن. ففيها يظهر الصراع بين ما جرى توارثه في اليمن من تراث الزيدية والمعتزلة بل وغيرهما من الفرق حتى ذلك الوقت، وما استجد حينها بفعل تواصل اليمن مع غيرها من أقطار العالم العربي الإسلامي، وأي المصنفات تحديدا وصلت، ومدى تلاؤمها أو تعارضها مع المعتقدات السائدة آنذاك، لا معتقدات المطرفية فحسب، بل ومعتقدات أولئك الذين عملوا لنشرها والاستفادة منها في صراعهم مع خصومهم ومعارضيهم.

الفصل السادس

إعادة النظر في التنظيم الإجتماعي

لم يكن الخلاف حول قضية الفضل والشرف بين المطرفية وخصومها وعلى رأسهم الإمام عبدالله بن حمزة بعد توليه الإمامة، خلافا حول المكانة الروحية الدينية لبعض من اكتسبوا مكانة، بفضل عملهم في القيام بالزعامة الدينية والتعليم الديني، ومواصلة تأثير التراث الديني بين القبائل وغيرهم من المزارعين. ولم يكن بين اليمنيين من ينكر أية مكانة روحية للصالحين من «آل البيت». فالمجتمع اليمني، منذ أن تغلغل الإسلام في نسيج بنيته الإجتماعية، وسادت الثقافة الدينية في أوساطه، وأصبح الإسلام تراثا شعبيا تتوارثه الذاكرة الجمعية للناس، كان يعطي قدرا كبيرا من الإحترام لمثل هؤلاء الأفراد المتميزين بعملهم لنشر التراث الديني. فحتى مؤلف (الرسالة الخارقة)، عبدالرحمن بن منصور بن أبي القبائل، وهو شافعي غير شيعي، يقول في رده على مقالات الإمام عبدالله بن حمزة في هذا الخصوص: «ألا ومن مات على بغض آل محمد جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه (آيس من رحمة الله). ومن مات على بغض آل محمد لم يشم رائحة الجنة». ولكن الإمام عبدالله بن حمزة لا يكتفي بهذا. بل يرد عليه في كتاب (الشافي) الذي خصصه للرد عليه قائلا: «إنه إن استقام على هذا الشرط خرج من مذهبه الذي خالف فيه أهل البيت»(الشافي، مخطوطة، 2/ 55). أما مصنف (الرسالة الخارقة) فيجادل، مثل غيره ممن اختلفوا مع الأئمة، حول معنى (آل البيت) و(العترة). وأيا كان الأمر، فإن الخلاف في تلك الحقبة بين المطرفية وغيرها من جهة والأئمة وأنصارهم من جهة أخرى، قد تركز حول مسألتين:

1- الإمامة ومن أحق بها.

2- إعادة النظر في التنظيم الإجتماعي، لإدخال تعديلات على البنية الإجتماعية تسمح بوجود فئات جديدة تستمد مكانتها من النسب ووراثة الدم والمعرفة معا.

ولا شك أن مقومات هذا الوضع قد تراكمت في المجتمع اليمني منذ ظهور الإسلام حتى ذلك الوقت. وكان متوقعا أن تتمخض العلاقات بين القوى الإجتماعية بعد فترة قد تطول أو تقصر عن نتائج لا بد لها أن تفرض نفسها، تؤدي إلى ...

واستقطاب بين بين يحملون تراث «الرسالة الإسلامية» ويعبدون النتاجه ونشره، ومن يستجيبون لها ويقبلونها ويقاتلون تحت لوائهم لنشرها ولكنهم يعتمدون في فهمها وتفسيرها وتأويلها على الفئة الأولى، سواء أكانت ممن ينتمون نسبا إلى النبي (ص) أم ممن لا ينتسبون إليه. وهذه العلاقة نفسها تحمل في داخلها بذور خلاف آخر بين الفئة الأولى نفسها بين من يدعون شرف النسب وغيرهم. ويؤدي اشتراط «منصب مخصوص» للإمام، أي انتماء الإمام إلى نسب معين، إلى مضاعفة أسباب الخلاف داخل هذه الفئة. وهكذا نجد أنفسنا أمام خلاف إجتماعي سياسي يتخذ مظهرا دينيا عقائديا. وسيستخدم الدين في هذا الخلاف سلاحا ماضيا يحاول كل طرف توظيفه بقدر ما يستطيع لتبرير ما يقول وما يؤمن به. وستفعل (قوة الغلبة) فعلها في فرض مفهوم المنتصر على صفحة التاريخ. وسيخرج المنهزم مسفوكا دمه، مدانا متهما في دينه وعقله.

وكانت الصراعات السياسية والجدل السياسي الديني في أقطار العالم الإسلامي قد أنتجت تراثا ضخما من «الأخبار» والروايات والأساطير التي تدعم هذا الحزب السياسي المطالب بأولوية الشرف بالنسب. وأغلبها تركز حول أحقية «آل البيت»، ودعم وجهة نظر الشيعة في الإمامة، ورفض انتقال الخلافة الإسلامية إلى ورثة من كانوا حتى فتح مكة في صفوف من قاتلوا الدعوة الإسلامية. وعلى الرغم من تباعد الزمان بين هذا الإجحاف التاريخي وقيام دولة إسلامية لم تعد تتذكر قضايا الخلاف الأولى، حيث أصبحت الظلامات مختلفة، ومسائل الخلاف جديدة، فإن المجتمع العربي الإسلامي قد تعود تناول القضايا الجديدة بمسوغات ومقالات قديمة. وبدأت اليمن بمرور الأيام تستقدم مثل هذا التراث الشيعي من مواطن الصراعات الفكرية والسياسية المحتدمة وبخاصة في العراق وفارس. ومن هناك جرى استقدام مصنفات مثل (مناقب علي بن أبي طالب)، و (سيرة النفس الزكية)، و (أمالي أبي طالب)، و (أمالي المؤيد بالله)، و (أمالي المرشد بالله)، وغيرها كثير. ولسنا هنا بصدد استقصاء هذا التراث، وإنما نحن بصدد الإشارة إلى قدوم أسلحة فكرية جديدة للمساعدة في إذكاء الصراع السياسي بين الإمامة وخصومها، وإيصاله إلى مشارف الحل النهائي الذي يرسي أساسا إجتماعيا ثابتا لمجتمع قبلي تلعب فيه الإمامة دورا تاريخيا مميزا.

ومن هذا التراث ما ينقل عبدالله بن حمزة عن أمالي أبي طالب الهاروني، قوله «عن عبدالله بن عباس أن النبي (ص) قال: ينادى يوم القيامة بأهل الجمع، غضوا أبصاركم من فاطمة بنت محمد (ص)، فتخرج من قبرها ومعها ثياب تشخب بالدم حتى

تنتهي إلى العرش وتقول يا رب، انتصف لولدي ممن قتلهم». وعلى الرغم من أن عبدالله بن حمزة يشكك في هذه الرواية قائلا إن أحوال القيامة بتفاصيلها من أمور الغيب التي لا يعلمها إلا الله «وليس بيننا وبينه طريق لعلمه إلا رسول الله [ص]»، فإنه مع تشككه في هذا الحديث يقول «وهذه شهادة عبدالله بن عباس على بني أمية وعلى أولاده (خلفاء بني العباس) الذين سفكوا دماء بني فاطمة»(الشافي، 1/ 87). وهكذا فإنه وإن تشكك في نسبة هذا الحديث إلى النبي (ص)، لم يصل بتشككه إلى نتيجته المنطقية بالشك في نسبته إلى ابن عباس أيضا، لدواعي استخدامه في الجدل السياسي مع العباسيين وأتباعهم.

وينبغي الإشارة إلى أن عبدالله بن حمزة، والحمزات من ذرية عبدالله بن الحسين أخ الإمام الهادي، لم يكونوا وحدهم من يعمل لتكريس المكانة الجديدة للأشراف في المجتمع القبلي، الذي يعملون بلا كلل لبسط سلطتهم عليه، بل كان هناك حينها مركزان آخران يعملان لبلوغ الغاية نفسها بأساليب متفاوتة، أحدهما بنو القاسم العياني من ذرية محمد بن القاسم بن إبراهيم، عم الهادي الذي جاء أبناؤه مع الهادي إلى اليمن (سيرة الهادي، ص 296)، وتكون لهم نفوذ تاريخي في شهارة ووادعة وبعض الظاهر (ديوان عبدالله بن حمزة، مخطوطة، ق 30). ونستفيد من سيرة الأميرين الفاضل وذي الشرفين، زعيمي آل القاسم العياني في عصرهما ومن سيرة الإمام القاسم العياني أنهم كانوا يستخدمون لقب الشريف ولقب الأمير دائما.

أما المركز الآخر فهو بنو الهادي في قبائل صعدة. فقد تكون لهم نفوذ تاريخي في تلك المناطق ظلو بسببه ممن ينظر إليهم بإجلال واحترام، وظلوا ينافسون أي مدع لإمامة الزيدية حتى العصر الحديث.

وينبغي أن نلاحظ أنه حتى نهاية القرن السادس الهجري لم يكن لقب (سيد) قد دخل اليمن أو استخدم فيها ليعني ما أصبح يدل عليه فيما بعد من انتساب إلى علي بن أبي طالب. فعبدالله بن حمزة نفسه يعطي لكلمة (سادة) معنى «فضلاء، ثقاة، عدول» (شرح الرسالة الناصحة، مخطوطة، 106). ويبدو أن استخدام لقب (سيد) في اليمن بالمعنى الذي أصبح يستخدم فيه فيما بعد قد جاء تقليدا لما كان مستخدما في طبرستان. ويجهد عبدالله بن حمزة لتسويغ استخدامه في اليمن فيقول «ومتى أطلقت هذه اللفظة (سادة) في العراق والشام وخراسان، وسائر البلدان، أفادت آل الرسول (ص). ويقولون لواحدهم سيدنا . . . فأما المولى فلا يطلق للإمام التي تجب طاعته

وتحرم مخالفته. فمتى كان ذلك كذلك (في حالة الإمام) قالوا سيدنا ومولانا»(الشافي، 2/ 40).

وقد ارتبط بهذا الجدل موضوع يبدو أنه كان جديدا آنذاك في اليمن، هو زواج (الشريفة)، أي المرأة التي يعود نسبها إلى علي بن أبي طالب من فاطمة، ممن ليس له مثل هذا النسب. وقد استدل عبدالله بن حمزة بعدم جواز هذا الزواج برواية عن عمر بن الخطاب أنه قال «لأمنعن ذوات الأحساب، لا يزوجن إلا من الأكفاء»(شرح الرسالة الناصحة، ق 196). كما نسب إلى الإمام الهادي أنه اشترط الكفاءة في النسب «وأنه يجب اعتبار كونه شريفا إن كانت شريفة، أو مثلا إن كانت دنية، وأن الولي لا يكون عاضلا لها إذا لم يزوجها من (غير) كفئها في النسب وإن كان كفؤا في الدين»(نفسه، 28 - 29). ومما يدل على أن هذا الجدل حول مسألة الكفاءة في التسب عند زواج المرأة جديد آنذاك ومرتبط بالصراعات الإجتماعية المتصلة بالفضل والشرف، أن أحد الأشراف قد جادل الإمام عبدالله بن حمزة مبطلا هذه الدعوى، ومفسرا معنى الكفاءة بما يطلق عليه الفقهاء (الأهلية)، أي القدرة على الوفاء بمتطلبات الحياة الزوجية من معاشرة جنسية وقدرة على الإنفاق لتكوين أسرة جديدة (نفسه). ولعل تناول هذا الشريف المعارض لهذه المسألة قد كان متأثرا برأي المطرفية فيها.

ويبدو أن هذه المكانة الإجتماعية للأشراف في المجتمع القبلي قد تكونت خلال وقت طويل من ارتباطهم بالعمل لنشر تراث الإمامة الزيدية. إلا أن تتبع الألقاب التي اتخذها البارزون منهم، توحي بتحول ابتداءا من الحقبة الصليحية. إذ نجد ابني جعفر بن القاسم العياني قد اتخذا لنفسيهما لقب الأمير الفاضل والأمير ذو الشرفين، في موازاة الألقاب الطويلة التي اتخذها رجال الدولة الصليحية بتأثير الفاطميين في مصر. ونجد قريبا لهذين الأميرين إسمه أحمد بن جعفر يلقب بسنان الدولة، وآخر إسمه الحسن بن إبراهيم يلقب بناصرالدولة، وآخرين يلقبون بهاء الدولة وليث الدولة. وكان بعض أفراد من ذرية الهادي في صعدة يحمل لقب أمير حتى ولو كان أنصاره قليلون أو كان بلا أنصار.

وقد ازدادت ظاهرة الألقاب في أيام الإمام عبدالله بن حمزة بتأثير الأيوبيين، الذين كانوا قد قدموا إلى اليمن فتغيرت بظهورهم طبيعة الحروب التي كان الإمام يخوضها، من تقاتل بين القبائل نفسها إلى حروب في مواجهة (أجنبي) يجري تحريض القبائل لإخراجه من بلادهم. فأخو الإمام عبدالله بن حمزة يحمل لقب الأمير أبو المظفر عماد الدين، وأخوه الآخر يحمل لقب الأمير أسد الدين إبراهيم بن حمزة، وقريب له إسمه

محمد بن إبراهيم يحمل لقب الأمير صفي الدين، وزوج بنته وإسمه سليمان بن موسى يحمل لقب الأمير علم الدين، وقريب آخر له يحمل لقب الأمير شجاع الدين، وآخر يحمل لقب الأمير تقي الدين. وكذلك الأمير شمس الدين أحمد بن أحمد بن يحيى بن يحيى، وأخيه الأمير بدر الدين محمد، زعيما آل الهادي في صعدة، وولد أحدهما يحمل لقب الأمير جمال الدين. ولم يقتصر حمل الألقاب المميزة على الأشراف خلال هذه الفترة، بل انتقلت أيضا إلى المشائخ والقضاة ممن أبلوا بلاءا حسنا في معارك الإمام مع الأيوبيين، مثل الشيخ ظهيرالدين أحمد بن حجلان، والشيخ فخرالدين مرحب بن سليمان، والشيخ (القاضي) محيي الدين محمد بن أحمد الوليد، والشيخ (القاضي) حسام الدين الحسن بن محمد الرصاص، والقاضي ركن الدين عمرو بن علي العنسي، والقاضي شرف الدين إبراهيم بن أحمد بن أبي الأسود.

وهكذا بدأت الألقاب تتخذ على نحو يمكن حامليها من التميز عن بقية المجتمع، من خلال استخدام نفوذ الإمامة والإلتصاق بها، والحصول على القدر المتوفر من المعرفة لإكتساب المكانة الإجتماعية والنفوذ السياسي. ولم يقتصر هذا المسعى على الأشراف فحسب، بل وسلكت فئات أخرى مثل القضاة ومشائخ القبائل نفس الطريق بنسب متفاوتة.

وعلى الرغم من أن لقب سلطان كان معروفا في اليمن، وبخاصة في المناطق الشمالية الشرقية، فإن الدولة الصليحية قد وسعت استخدامه بإطلاقه على قادة جيوشها وولاتها في المناطق المختلفة. ولذلك عرف زعماء اليامبين الذين انتقلوا من مناطق نجران إلى صنعاء وجوارها بالسلاطين، كما عرف بذلك الزريعيون الذين انتقلوا أيضا من يام إلى عدن. وشاع إطلاقه على كبار مشائخ القبائل. وعند مجيء الأيوبيين وطدوا هذا الإستخدام للقب سلطان باطلاقه على من ينضم إليهم للقتال معهم من اليمنيين، مقابل ما يقدمون من مكافآت مالية وللإستفادة مما تبيحه الحرب من «غنائم».

ولا يبدو أن الروابط القبلية الواسعة التي أطلق عليها روبان (confédération) مثل حاشد وبكيل أو الإتحاد القبلي (fédèration) مثل حاشد (Robin 72-73) قد كانت قوية بما فيه الكفاية آنذاك. فنادرا ما تذكر مجتمعة. بل يبدو أن توزعها قد كان مختلفا عما هو عليه الآن. فعلى سبيل المثال تجد سيرة الإمام عبدالله بن حمزة تصف خرفان وبني صريم وهي الآن من حاشد بأنها من بكيل (ق 118)، مع أن إعتقادا خاطئا يسود بأن التقسيم القبلي الحالي قديم وثابت على الأقل منذ كتب عنه الحسن بن أحمد الهمداني في كتابه (الإكليل)، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري. كما تصف

السيرة قبائل حكم في تهامة بأنها مذحجية (ق 108) على الرغم من قول الهمداني بأن عك عدنانية (؟). وكانت أرحب عند الهمداني في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ما تزال في الجوف، في حين كانت في القرن السادس قد أصبحت في المناطق التي تستقر فيها الآن مثل مطرة وأثوة ومدر وشرع، وكلها لم يكن لها علاقة بأرحب في عصر الهمداني (الإكليل، 2/ 192 و 10/ 158، 185). وكانت نهم منقسمة بين نهم الجبل التي تذكر مرتبطة بالعمل لاستخراج الفضة في الأعتل، ونهم المترحلة في الجوف (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/ 45). ولم يكن هناك استقرار، على الأقل في النصوص المتوفرة، على تسمية معينة، باستثناء الحديث عن همدان التي اختلف مفهومها في هذا العصر عما هي عند الهمداني في الإكليل. فقد ألح الصليحيون على مفهوم جديد لهمدان، أنصار علي بن أبي طالب منذ ما يتردد في تراث الشيعة من أنها أسلمت على يديه بخروجه إليها، ثم منذ ناصرته في صفين. وقد حول الصليحيون همدان إلى رابطة جديدة بين قبائل مختلفة ناصرتهم، ليست عند الهمداني من همدان، مثل يام، ونهد، وجنب، ووادعة، وسنحان، من إقليم نجران، وحجور، وحراز، وحمير (شمال غرب صنعاء). وقد بدأ هذا الإنتساب إلى همدان في الأساس للرد على خصوم الصليحيين الذين كانوا يطلقون على عسكر الصليحي تسمية (الحجازيين) لمجيئهم من الشمال. وقد عمل الصليحيون على استقرار بعض هذه القبائل حول صنعاء لحمايتها وحماية الطرق الموصلة إليها. فاستقر اليامون إلى الشمال الشرقي من المدينة فيما يعرف الآن بهمدان، واستقرت سنحان إلى الجنوب الشرقي من المدينة لحماية الطريق نحو الجنوب، واستقرت جنب في المناطق الواقعة بين ذمار ونقيل سمارة. وقد استفاد السلطان حاتم بن أحمد اليامي من هذا التراث فأسس سلطنة في صنعاء، وتراجعت نسبته إلى يام ليحل محلها النسبة إلى همدان، للإستفادة من القبائل الهمدانية لدعم سلطته.

وعلى الرغم من ظهور زعامات قبلية جديدة تجسد التحولات التي دخلت على البنية القبلية خلال هذه الفترة، مثل سلاطين آل حاتم اليامين ثم الهمدانيين، وبعض زعماء الصليحيين الذين انتقلوا إلى مناطق جديدة وأصبحوا زعامات محلية لها، فإن المناطق ذات البنية القبلية المتماسكة تقع في مناطق قريبة إلى البداوة، أو أنها شحيحة الإنتاج، أو تجمع بين الزعامة على مناطق زراعية ومناطق بدوية. ولذلك نجد آل الدعام، مثلاً، زعامة قبلية قوية في الجوف في سيرة الهادي في نهاية القرن الثالث الهجري، وفي سيرة القاسم العياني نهاية القرن الرابع الهجري، وفي سيرة الأميرين

خلال القرن الخامس الهجري، وفي سيرة أحمد بن سليمان في النصف الأول من القرن السادس الهجري، وفي سيرة عبدالله بن حمزة في النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

إلا أن اتساع الحرب وانتقالها خلال هذه الفترة من حروب صغيرة فيما بين القبائل المحلية إلى حروب واسعة، تظافرت فيها العوامل المحلية وغير المحلية بدخول الأيوبيين إلى اليمن، واتساع دائرة تمويلها، قد حول بعض القبائل من الإستقرار إلى البداوة. مثل بني ضباع من عيال سريح (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/ 136 – 137). ويلاحظ وجود البداوة فيما بين نجران وصعدة، وفي وائلة شرقي صعدة، وفي تهم الجوف، وفي مرهبه، ومارب، وبيحان، والمناطق الواقعة على مشارف الصحراء وتخومها. وكلما اتسعت دائرة الحروب وقل الأمن، اكتسبت البداوة أرضا جديدة. فشوابة وهي من المناطق الزراعية المعروفة، تحول جزء منها إلى البداوة في فترة من فترات الاضطراب، حيث لجأوا هربا من عسكر الإمام إلى الجبال، وتحولوا إلى قطع الطرقات. وتتحدث سيرة عبدالله بن حمزة عن فئتين من السكان «البدو» و «القرار»، أي المستقرين. وحتى في منطقة ريدة تصف السيرة فيها وضعا محزنا سنة 598 هجرية / 1201(1202)م، حين كان الإمام «يهبط في كل جمعة (من بيت مساك) إلى ريدة للصلاة في جامعها، وقد صارت خربة، لاستمرار دول الظلم فيها، فيلقاه ناس ضعاف مساكين من أهلها، ما على أكثرهم ما يغطي عورته من شدة الفقر . . . وأما سائر البلاد التي ظهرت عليها يد الظلم، مثل البون والخشب ومخلاف الحد والشرف، متصلة هذه البلاد بجبل حضور، فإن قراها قد خلت من أهلها، وتعطلت من سكانها، وما بقي في الأكثر منها زرع ولا ضرع إلا التافه اليسير»(2/ 10)

ومن عوامل التأثير على التنظيم الإجتماعي آنذاك الجباية وعملية الإفقار التي كان السكان يتعرضون لها. فسيرة عبدالله بن حمزة تحدد المصادر الأولية لتمويل دولته بما تسميه:

1– حق، وتعني بذلك الزكاة المقررة وفقا للشريعة الإسلامية، في المزروعات، وزكاة الحيوانات من أغنام وأبقار وإبل وغيرها، وزكاة النحل، إلخ.

2– نذر وصدقة، وهو مايتبرع به الأنصار تقربا إلى الله وإلى الإمام بأمل الحصول على الولاية على بعض المناطق، أو حق تجنيد المقاتلين للحرب بما توفره من نهب باسم الفيء (الفيد) أو الغنائم، أو غرامات يجبيها الوالون للإمام من الوجهاء ليستفيدوا من بعضها.

3- الغنائم وقدرها خمس ما ينهبه المحاربون من ممتلكات خصوم الإمام أثناء الحرب، سواء أكان هؤلاء الخصوم من الأيوبيين أم من الخصوم المحليين.

ويبيح الإمام إكراه الناس على دفع الزكاة في حين يقول إنه لا يصح الإكراه على الصلاة (أجوبة، مخطوطة، 231).

وتشير سيرته إلى أنه كان يتلقى ما تسميه «الحقوق الواجبة» و «نذر وبر»(ق 2/ 66). ويذكر المصدر نفسه أن الأيوبيين كانوا وعدوا القبائل التي يخشون مناصرتها للإمام، في قاع البون الأسفل والسفوح المطلة عليه، بخمس ما يتم تحصيله من الجباية، تشجيعا لزعمائها ليعملوا على حض قبائلها على موالاة الدولة الأيوبية، وليتحمسوا للجباية من القبائل الأخرى. ويشير المصدر نفسه إلى وجود ضريبة على التجارة لكنه لا يحدد مقدارها، وإنما يتحدث عن زكاة سنوية على التجارة (نفسه، 2/ 92). ومصدر آخر للجباية حين ينوي الإمام التجييش لخوض معركة كبيرة لا تتوفر لديه مصادر تمويلها، حيث يجمع القبائل ويطلب منهم دفع مبلغ من المال والمؤن، إلى جانب حشد الرجال بأسلحتهم لحرب الأيوبيين، مستثيرا فيهم حمية العرب في مواجهة العجم (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/ 176 - 177). ومصدر آخر للجباية غير المباشرة عن طريق «الضيفة»، أي تحمل نفقات الإمام ومرافقيه من حاشية ومقاتلين حين حلوله بين القبائل (نفسه، 2/ 92). وقد كان هذا العبء من الكلفة بحيث كانت مناطق تتمرد تجنبا لحلوله فيها، كما حدث في صعدة حين وصل الشريف المؤيد السليماني من تهامة بمرافقيه، فأمر الإمام أهل صعدة باستضافته ومرافقيه في منازلهم حتى كادت المعركة تندلع لذلك. وحدث الأمر نفسه حين وصل أحد قادة الجند الأيوبي وإسمه هلدرلي متمردا على الأيوبيين ومنضما إلى الإمام الذي أمر باستضافته وجنوده وتحمل كل نفقاتهم (نفسه). وكانت هذه الظاهرة من الإتساع حتى أثارت جدلا وصلتنا بعض أخباره. ونستنتج من ذلك أنها لم تكن محدودة بل عامة يفرضها كل من يتولى مهمة للدولة. فقد وجه إلى الإمام سؤال يقول «هل يجوز للمصدق (من يخرج لتحديد مقدار الزكاة أو الصدقة أو جابيها) أو الجندي (الذي يذهب في مهمة من الدولة أو يكلف بإحضار شخص ما إلى الإمام أو إلى أحد ولاته) أو الوالي، إكراه الناس على الضيفة؟ ويذكر السائل أن الإمام الهادي قد نهى عن ضيفة المصدق على سبيل الإكراه والإختيار معا. ويطلب السائل دليلا على ذلك من سير الأئمة. ومع أن عبدالله بن حمزة يجيب بالنهي عن الضيفة فإنه يضيف أن «الإمام إذا جاز له أخذ الأموال لصلاح الأمة إكراها، فسواء كان ذلك ضيفة أو مالا . . . وإذا رأى الإمام المنع من ذلك فله أن يفعل . . .

وإذا نزل الحاكم (القاضي الشرعي) بلدة، فله أن يمتنع عن ضيفة» الجميع أو أن يفرض الضيفة على الجميع. ولا يجوز له أن يقبل ضيافة أحد الخصمين «بل يساوي بينهما في كل حال من قول وفعال، ويستوي فيه المنصوب (الحاكم المعين من الدولة) وغير المنصوب (الحاكم المحلي على سبيل التراضي). وإذا كانت الضيفة حراما وأذن الإمام لجازت»(أجوبة، ق 222 - 223).

ومما كان يتم نهبه الفضة التي يستخرجها من كانوا يسمون نهم الجبل من الأعتل، بالقرب من حريب. وكانت تنهب لا من المناجم فحسب، بل ومن بيوت العاملين باستخراجها، ومن منازل غيرهم من السكان (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/45، 158). ولا يحدد النص ما إذا كان رجال قبائل «نهم الجبل» هم الذين يستخرجون الفضة أنفسهم أم أن المنتجين كانوا حرفيين يتمتعون بحماية القبائل مقابل مبالغ تدفع لهم لقاء هذه الحماية.

ولم يكن ما يجبى باسم الزكاة يقتصر على الحد الشرعي، بل كان يتم تجاوزه عادة باعتراف سيرة الإمام عبدالله بن حمزة. فهي تورد اعتراض محمد بن نشوان الحميري على استلام الإمام من أهل الظاهر ما يزيد على عشر أموالهم. فهذه السيرة تحدد مقدار الزيادة بأنه عشرا ثانيا غرضه الصرف على المحاربين، لأن الإكراه على دفع النقود ممكن بينما لا يمكن الإكراه على «الجهاد»(ق 2/105). إلا أن الشكوى ترددت من أكثر من جهة، من أن ما يطلب منهم دفعه يزيد بكثير عن الزكاة المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية. فأحد أنصار الإمام يسأل «عمن أخذ أكثر من الزكاة، ويلحق (بالزكاة) من المعونة، و اللآحق (المبالغ الإضافية)، وهي على الرعية في أكثر الأوقات أضعاف من الخرص [تقدير الزكاة]». فأجابه الإمام أن الدفع «لا بد أن يضر الرعية، بمعنى أنه يشق عليها، والتكليف شاق لا إشكال فيه»، بمعنى أن التكليف شاق ولكن دفعه واجب (أجوبة، ق 229).

وينقل عن المطرفية شدة إنكارهم عليه لمطالبته لمن يخضعون لحكمه بما يزيد عن الزكاة قائلين «من أين يجوز له (أخذ ما يزيد عن الزكاة) وهذا كتاب الأحكام (في الفقه) للهادي يحيى بن الحسين يحدد الزكاة) فيما سقت السماء العشر، وفي سقي الدوالي والنوازع نصف العشر، وفي الخمس من الإبل شاة، وعدوا الفرائض»(الرسالة الهادية، 168).

وشكل آخر من أشكال الجباية يتمثل في المقاولة مع أشخاص معينين يكلفون

بجمع مبالغ محددة، وفقا لقدرتهم على جمعها، من حيث نفوذهم القبلي أو الإجتماعي المحلي، ويزيد تكليف الإمام لهم بجمعها من اكتساب ما يجبونه لأنفسهم، واكتساب نفوذهم المحلي طابعا «شرعيا». وهي أسهل طرق الإمام لجمع الجباية، لأنها تستند إلى نفوذ محلي قادر على الجباية دون عناء كبير، ولكنها مصدر من مصادر إفقار السكان، لأن الجابي يتخذها سبيلا لفرض المزيد من الجباية بغرض الإستفادة الشخصية. وهكذا تتظافر جهود الوجاهات المحلية مع جهود الدولة، لفرض مزيد من الجبايات التي يستفيد منها الطرفان. وتشير سيرة عبدالله بن حمزة إلى مثال آخر للجباية، حين يهم الإمام بالتوجه إلى منطقة ما فيخاف أهل تلك المناطق أن يغشاهم بمن معه من الحاشية والعسكر المحاربين، وحينها إما أن يتحملوا أعباء استضافتهم بتوفير المأكل والمشرب ووسائل الراحة في دورهم، وإما أن يواجهوهم بالحرب بما تحمل من خسائر في الأرواح والممتلكات. وحينها يرسلون من يتوسط لهم لدى الإمام على أن يدفعوا مبلغا مقطوعا من المال مقابل تجنيبهم أعباء الإستضافة أوالحرب (2/ 96). ومثال آخر تورده السيرة حين أراد الإمام التوجه لحرب قبائل الجوف قبل حصاد الزرع، حين كان نضج الثمار لم يكتمل بعد، فخافوا على زرعهم من أن تلتهمه خيول عسكره، أو أن تدوسه بحوافرها. لذلك صالحوه على دفع ثلاثة آلاف دينار حفاظا على زرعهم (2/ 153). ويذكر المؤرخ يحيى بن الحسين بن القاسم أن الإمام عبدالله بن حمزة «أول من أسس الضرائب والقبالات من الأئمة»(إنباء الزمن، 69، 330 - 331). ومع أن تسمية «القبالات» عند هذا المؤرخ تتفق مع التسمية التي نجدها في نص كتبه عبدالله بن حمزة نفسه، فإن سيرة هذا الإمام تسميها «قطع»(بضم القاف) أو مفردها «قطعة». وتسمية القبال والقطعة مستعملتان شعبيا في اليمن حتى الآن. إلا أن أسلوب القطعة والقبال معروف في اليمن قبل عبدالله بن حمزة وقبل قدوم الأيوبيين إليها. وقد اشتهرت في دولة الصليحيين. وأبرز مثال على ذلك تولية الزريعيين على عدن مقابل مبلغ مقطوع (قطعة أو قبال) من المال يدفع سنويا إلى الملك الصليحي. وهو من هذا الوجه مخالف لمبدأ فرض الزكاة حسب غلة المحصول أو العدد الحقيقي لنصاب الحيوانات التي تجب عليها الزكاة إلخ، وليس على سبيل التعهد المسبق الذي يعطي للمتعهد حق جباية ما أراد من مبالغ مقابل الوفاء بالمبلغ الذي التزم به. وقد استخدم الإمام عبدالله بن حمزة أسلوب القبالات لفرض الضرائب على الأسواق وعلى التجارة فيها، وعلى ما يصل إليها من بضائع يسميها «جلائب»، وكذلك على «الصناعات» الحرفية (أجوبة، 220).

ومن مصادر الجباية أيضا خمس استخراج الملح من مارب. لكن الإمام لم يكن

يحصل على هذه الضريبة بانتظام، بل كان حصوله عليها يعتمد على قوة دولته وقدرتها على فرض سلطته على تلك المنطقة. ومن صناعة الإستخراج التي كان يحصل منها على بعض الجباية آنذاك استخراج الحديد من رغافة في خولان الشام (السمط الغالي الثمن، 121). ومع أن سيرة عبدالله بن حمزة تجعل من فضائله استخراج الحديد من هذه المنطقة، فإن هذا الخام كان يستخرج منها منذ ما قبل الإسلام، حين يتوفر الإستقرار الذي يسمح للعاملين في هذه المهنة بممارسة عملهم في أمان، ويوفر لهم السوق لتسويق منتجاتهم (سيرة عبدالله بن حمزة، 2/12). وقد جعل الأيوبيون الإستيلاء على منطقة استخراج الحديد من أولوياتهم عند التوجه إلى صعدة. وكانوا يدخلون التزام الإمام بتسليم الحديد المستخرج من رغافة في كل اتفاق هدنة أو صلح (السمط الغالي، 102، غاية الأماني، 1/393، العسجد المسبوك، 118).

ومن مصادر دخل الإمام ما يسميه «العقائب» بمعنى العقوبات المالية التي يفرضها على من يحكم عليهم بسبب ارتكاب ما يسميها «الخطايا». وقد اعترض عليه بعض المعترضين في صورة سؤال يقول إن هذه العقوبات الكثيرة يتم استيفاؤها دون أن يحظى المظلوم الذي وقع الخطأ في حقه، أو الذي هو أساس الدعوى، بالإنصاف. إذ يكسب الإمام العقوبة المالية ولا يحظى المتضرر بشيء يعوضه عن الضرر المادي أو المعنوي الذي لحق به. وكان رد الإمام على هذا السؤال بأن هذا لا يجوز، ثم يستدرك مدافعاً عن دولته قائلا إنه قد يقع «في الدولة النبوية (أية دولة يحكمها نبي) من المعاصي ما هو أعظم من هذا، وكذلك في عصر النبي (ص) وأيام علي (أجوبة، نفسه، 224 – 225). وهو بهذا الجواب يحمل الولاة المسئولية، ويهون من أمر هذه الجبايات باعتبارها أمراً مألوفا وإن كانت غير شرعية من حيث المبدأ. إلا أنه في مكان آخر يعترف بتجويزها قائلا «فقد جوزنا العقوبة بالمال»(سيرة عبدالله بن حمزة، 2/105). ويرد على اعتراض محمد بن نشوان في هذا الخصوص بالقول «فأكثر ما يعتقد الإنسان في صاحبه أنه أخطأ في الإجتهاد، والخطأ فيه لا يوجب صرم الولاية، ولا التبري ولا العداوة»(نفسه، 2/105 – 106)، بمعنى أن الإمام بفرضه عقوبات مالية يكون في أسوأ الأحوال قد أخطأ في الإجتهاد، والخطأ فيه ليس مقبولا فحسب، بل وعليه أجر واحد مقابل أجرين في حالة الإجتهاد المصيب.

ومن مصادر الجباية ما كان الإمام يحصل عليه ممن يطلبون نصرته لهم في خلافات قبلية محلية حول أراض متنازع عليها. ومن أمثلة ذلك ما تورد سيرته من اختلاف بين قبليين، هما بنو برار وبنو بطين، حول ملكية حصن مبين حجة والأراضي التي يتنازعها

فيها. فاستعان بنو برار بالأمير يحيى بن الإمام أحمد بن سليمان، واستعان بنو بطين بالإمام عبدالله بن حمزة الذي رفض تجييش القبائل لنصرتهم قبل أن يجمعوا مالا يكفي لتمويل هذه العملية ويزيد. وحين جمعوا مبالغ نقدية ومؤن عينية كافية تحرك لنصرتهم (نفسه، 2/ 68).

الفصل السابع

الإمام عبدالله بن حمزة والمطرفية

(583 هجرية/ 1187م - 614 هجرية / 1217م)

عبدالله بن حمزة:

يعود نسب عبدالله بن حمزة إلى عبدالله بن الحسين، أخي الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي (نسبه الكامل: عبدالله، بن حمزة، بن سليمان، [illegible] حمزة، بن علي، بن حمزة، بن أبي هاشم الحسن، بن عبدالرحمن، بن يحيى، [illegible] عبدالله، بن الحسين، بن القاسم، بن إبراهيم). ويبدو أن جده عبدالله بن الحسين قد شارك الهادي لبعض الوقت في حروبه لإقامة دولته، وتثبيت سلطته في اليمن. لكنه اختفى من أخبار دولة الهادي، مما يعني أن مشاركته للهادي كانت محدودة. ولعله [illegible] اليمن لأنه لم يشارك لا هو ولا أولاده فيما تلى من معارك وأحداث، سواء في [illegible] الهادي نفسه أم بعد مماته.

وأول من قدم من أجداد عبدالله بن حمزة إلى اليمن من جديد هو أبو [illegible] الحسن بن عبدالرحمن، الذي نجد أول خبر عنه في اليمن سنة 418 هجرية / 1027 [illegible] حيث نلقاه ملتحقا بابن أبي الفتوح، أحد الزعامات القبلية في خولان العالية. [illegible] حاول أبو هاشم أن يستند على نفوذ هذا الزعيم القبلي ليعلن إمامته. لكن القبائل [illegible] تستجب له مما اضطره إلى الإنزواء في ناعط بالقرب من ريدة، والإكتفاء بدور [illegible] محلي يعمل بالتدريس في المسجد حتى توفي سنة 433 هجرية / 1041(1042)م. [illegible] حاول ابنه حمزة بن أبي هاشم أن يواصل مشروعه السياسي، إذ خرج مستغلا [illegible] جمع القبائل لمحاربة الصليحيين. وتؤكد التواريخ أن القبائل تحركت لقتال الصليحيين [illegible] بمعزل عنه، لكنها في مرحلة من هذا الصراع بعد أن منيت بهزائم متتالية [illegible] لتعلنه سنة 452 هجرية / 1060م إماما تقاتل تحت رايته. ومع ذلك يؤكد مؤرخوا [illegible] أنه لم يعلن نفسه إماما، بل عد نفسه محتسبا لم يبلغ بعد درجة الإمامة. ولا [illegible]

حقق خلال تلك الفترة كثيرا من النجاح، إذ لم يصلنا من أخباره سوى القليل، حتى قتل في معركة مع الصليحيين سنة 459 هجرية / 1067م في وادي المنوى (في أرحب حاليا). ومنذ تلك المعركة لم يخرج أحد من هذه العائلة مدعيا الإمامة أو محتسبا، حتى خروج عبدالله بن حمزة سنة 583 هجرية / 1187م. كما أن الحمزات قد تحركوا نحو الشمال الشرقي حيث نجد هذا الإمام مقيما في الجوف، على الرغم من أنه ولد بجبل عيشان، في الظاهر. وخلال تلك الفترة كانت الأنظار تتجه عادة نحو صعدة، باعتبارها مثوى الإمام الهادي، ومسكن أحفاده، وموئل تراثه. وكل من ادعى الإمامة إما أنه من آل الهادي أو ينبغي أن يحظى بتأييدهم الضروري ودعمهم المستمر. وقد جرب العياتيون أن يخرجوا بالإمامة من آل الهادي إلى آل محمد بن القاسم بن إبراهيم الرسي فواجهوا معارضة مستمرة من آل الهادي، الذين عدوا ذلك تعديا على حقوقهم الدينية والدنيوية الموروثة بحكم التاريخ والنسب. ولذلك نظروا إلى خروج الإمام أحمد بن سليمان وتوليه الإمامة، إعادة للأمور إلى نصابها، من حيث هو أحد آل الهادي حتى ولو لم يلق تأييدهم جميعا، لأن القاعدة النظرية تجعلها حقا لكل من يعلن دعوته منهم.

وجاء عبدالله بن حمزة ليعيد إخراج الإمامة من آل الهادي. فهو قد نشأ في الظاهر والجوف، ووقع تحت تأثير أساتذة يقيمون في هجرة حوث، وهي الهجرة التي أثرت قبله في الإمام أحمد بن سليمان أيضا.

ولا يتوفر الكثير من المعلومات التي تسمح بمعرفة أخبار البيئة العائلية والاجتماعية التي نشأ فيها، ومعرفة الظروف التي أحاطت بتلك النشأة. لكننا نجد بعض الأخبار العرضية التي تسمح بشيء من التعرف على تلك الظروف. فهو يتحدث في (شرح الرسالة الناصحة) عن عادة (العقيقة)، وهي الاحتفال بختان المولود الذكر، في أسرته، فيقول إن أسرته كانت تذبح في هذه المناسبة كبشا أو كبشين في اليوم السابع لميلاد الطفل الذكر، وتفصل الذبيحة بحيث لا تكسر عظامها، ثم يدعى جماعة من الناس لعلهم الجيران والأقارب والوجهاء، ويحلق شعر المولود في ذلك اليوم، ويتصدق والد الطفل بوزن هذا الشعر ذهبا أو فضة، على قدر استطاعته. وهذه سنة سنها النبي (ص) عند ختان الحسن والحسين. كما يصف عادة أخرى ذات أصل جاهلي هي وضع التمائم في عنق المولود ويديه ورجليه «من خيوط وهنات يختلف العرب فيها، يزعمون أن بها تمام حياة المولود. أما نحن فنجعل تمائم أولادنا شيئا من أسماء ربنا»(شرح الرسالة الناصحة، 119). وبهذا المعنى تكتسب العادة الجاهلية صفة إسلامية من خلال

الحفاظ عليها وتغيير محتواها. وهذه التمائم مرتبطة بعادة شدها ونزعها عند بلوغ الحلم بحيث تعلن عن بلوغ الطفل سن المسئولية والرجولة. لكنها في أسرة عبدالله بن حمزة وأمثالها مرتبطة باعتمار العمامة التي يصفها بأنها خاصة بأهل البيت وأهل الرفعة من العرب (نفسه).

ويبدو أنه قد أعد منذ صباه الباكر، وقبل أن يعتمر العمامة، إعدادا صارما في بيئة محافظة على تقاليدها الخاصة بها في الوسط القبلي البدوي الذي تعيش فيه. فهو يقول عن طفولته إنه لم يشتغل خلالها قط بما يلهي، وإنما اشتغل «بما عليه الصالحون من أهله من عبادة وخيفة، لما يشاهد من خيفتهم»(نفسه، 121 – 124). قال: «وقد أخبرني والدي ... وكبار إخوتي، ونحن يومئذ أغلمة صغار، نحفظ ما نسمع، بمذهبه ودينه، وأنه الذي عليه آباؤه إلى رسول الله (ص)، ثم نهانا عن المعصية لله، وأمرنا بتوقيره، وحفظ ما يجب من حقه تعالى. ثم قال يا بني: اعرفوا ما أنتم فيه، ومن ولدكم، فما أعلم بينكم وبين أبيكم رسول الله (ص) إلا إماما سابقا، أو عبدا صالحا مقتصدا». وعلى الرغم من أن والده لم يدع الإمامة، فإنه قد زرع في أولاده بذرة الطموح إليها، والإستعداد لها، واستكمال شروطها. لكن أحدا من أولاده الآخرين لم يفعل الكثير لتنفيذ هذه الوصية. فعلى سبيل المثال تجد ولده يحيى بن حمزة لا يتمتع بمستوى ثقافي يميزه عن غيره من المحاربين، وإن كان محاربا شديد الشكيمة، وفارسا خاض العديد من حروب أخيه وواصل خوض المعارك حتى بعد موت هذا الأخ. ووحده عبدالله بن حمزة واصل الدرس والعمل لبلوغ الإمامة، متذكرا وصية أبيه التي يعلق عليها قائلا «فما يزال كلامه ووجهه نصب عيني إلى يومنا هذا»، أي إلى الفترة التي أصبح فيها إماما.

ويتحدث عما تعلمه على والده من علم الكلام فيقول «أخبرني أبي تلقينا وحكاية بجمل العدل والتوحيد، وصدق الوعد والوعيد، والنبوة، والإمامة لعلي بن أبي طالب بعد رسول الله (ص) بلا فصل، ولولديه الحسن والحسين بالنص، وأن الإمامة بعدهما فيمن قام ودعا من أولادهما، وسار بسيرتهما، واحتذى حذوهما، كزيد بن علي ... ومن حذا حذوه من العترة ... واختصت الفرقة هذه من العترة وشيعتهم بالزيدية، وإلا فالأصل علي»(الشافي، 2/ 67). وتتردد أسماء محددة أخذ عبدالله بن حمزة عنها، بعد أن كان قد تكون التكوين العقائدي الشيعي الأولي على أسرته وبالأخص والده. فقد انتقل إلى صعدة لاستكمال تكوينه العلمي استعدادا لإعلان الإمامة. وممن أخذ عليهم زعيما آل الهادي في منطقة صعدة أحمد بن يحيى بن يحيى وأخوه محمد. كما أخذ

على محمد بن أحمد بن الوليد الأنف، من متكلمي الزيدية في حوث وصعدة وأحد من أخذوا على القاضي جعفر. وأخذ أيضا على تلميذ آخر لجعفر هو الحسن بن محمد بن الحسن الرصاص، من حوث أيضا. وهو الذي شجعه على تأليف أول مؤلفاته بعنوان (الجوهرة الشفافة في الرد على الرسالة الطوافة) في الجدل الكلامي والسياسي، وله قصائد في مدح هذا الأستاذ لعله تعلم بها قرض الشعر.

وقد أخذ فيما بعد توليه الإمامة عن كثيرين. لكن ينبغي إيراد الملاحظات التالية:

1- أن الكثير من الكتب التي كونت وعيه الوجودي والعقائدي تعود إلى أصلين يلتقيان في بؤرة واحدة:

(أ) كتب علم الكلام المعتزلي لمدرسة البصرة الجبائية (نسبة إلى أبي على الجبائي وابنه أبي هاشم) بعد أن اندمجت بالزيدية.

(ب) أخبار شيعية متداولة في أوساط زيدية العراق وطبرستان وقد أضيفت إلى ما عند زيدية اليمن من أخبار تعلي من مكانة أهل البيت وتعطي لهم الحق في الإمامة.

2- أن عبدالله بن حمزة وقد ورث المجادلات التي فجرها القاضي جعفر مع الفرق المختلفة وبخاصة المطرفية، وجد نفسه بحاجة إلى مراجع أخرى لمجادلة غير الزيدية، فاتجه عند ما تولى الإمامة إلى الفقيه على بن الحسين الأكوع وأمثاله من الفقهاء ليأخذ منهم بعض كتب السنة كالبخاري وغيره.

3- ثراث الفقه الزيدي في اليمن وطبرستان، بالإضافة إلى كتب الفقه الحنفي المتداولة في عصره مثل أمالي السمان.

وينبغي ملاحظة أن حركة الإتصال بين اليمن والعراق وطبرستان قد تواصلت عبر مكة. بل إن الإمام قد أرسل بعض من يحمل دعوته إلى تلك المناطق.

وقد أتاحت الفترة التي انقضت ما بين موت الإمام المتوكل أحمد بن سليمان سنة 566 هجرية / 1171م، وقيام عبدالله بن حمزة لأول مرة سنة 583 هجرية / 1187م، الفرصة أمام المطرفية كي تمارس معتقداتها، وتوسع من نفوذها وتأثيرها، دون أن تصطدم بصعوبات كبيرة تضعها أمام أزمة على الصعيدين النظري والعملي. فعلى الصعيد النظري لم تسجل المطرفية حتى تلك اللحظة، على ما يبدو من المؤشرات التي احتفظت بها كتب التاريخ، قطيعة كاملة مع نظرية الإمامة الزيدية التي تحصر الإمامة في آل الحسن والحسين. وعلى الصعيد العملي لم تجد نفسها خلال تلك الفترة في حالة صراع صارخ مع إمام يمثل الموسسة الرسمية للإمامة الزيدية، هذه الزيدية التي تعد

المطرفية نفسها خير من يمثلها. صحيح أنه بعد موت الإمام أحمد بن سليمان أعلن ابنه يحيى نفسه محتسبا للقيام محل أبيه، في انتظار الحصول على دعم القبائل ليعلن نفسه إماما. لكنه لم يستطع الخروج بنفوذه الضعيف إلى أبعد من جماعات قليلة من قبائل خولان الشام. فظل يتنقل في نواحي صعدة في حين ظل نفوذ آل الهادي بين قبائلها راسخا. وكان السلاطين آل حاتم في صنعاء ما يزالون هم من يتصدى للأيوبيين بعد وصولهم إلى اليمن بعد موت أحمد بن سليمان بثلاث سنوات.

بداية الصلة بالمطرفية - بداية الخلاف:

ويوجد ما يشير إلى أن العلاقة بين عبدالله بن حمزة والمطرفية في مطلع دعوته ولفترة ليست قصيرة من توليه الإمامة كانت حسنة. ولعلهم رغبوا في وجود جهة لها شرعية دينية وقدرة عملية على حشد المقاتلين لمقاومة الأيوبيين. وتشير المراجع إلى أنهم خرجوا من وقش وغيرها ملتفين من حول الشريف العفيف بن محمد بن مفضل الملقب بالمنتصر، وكان يقيم بينهم في وقش وقريب منهم في معتقداته، الذي أعلن نفسه محتسبا وليس إماما، لقتال الأيوبيين. لكنه لم يلق تجاوبا كبيرا من القبائل، في حين كان السلاطين من آل حاتم في صنعاء ما يزالون يتمتعون بنفوذ قوي في مناطق واسعة، تمتد من حول صنعاء وإلى شمالها والشمال الغربي، ولهم علاقات حسنة بقبائل جنب في المنطقة الواقعة بين ذمار وسمارة.

ويقول عبدالله بن حمزة نفسه عن المطرفية «كنا نحملهم على الصلاح»(أجوبة، ق 230) مما يعني أنه كان يأمل في التفافهم من حوله، ومناصرته عند قيامه على الرغم من أنه فيما بعد، عند اختلافه معهم، نسب نصوصا إلى الإمام أحمد بن سليمان تكفرهم، وتخرجهم من ملة الإسلام، وتجعل دارهم دار حرب. بل إنه يقول عن بعض مناطق وجودهم مثل شبام والمصانع أنها أظهرت طاعته لمدة ستة عشر سنة، قبل أن يحملوا السلاح في وجهه عندما هاجمهم عسكره سنة 610 هجرية / 1213(1214)م(نفسه). إلا أن المطرفية وفقا لتقاليدهم العلمية لا يملون من الجدل والمناظرة فيما بينهم ومع الآخرين، في سبيل معرفة الوجه الصحيح لفهم كتاب الله والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة. وذلك ما جعلهم يشكلون بذور معارضة سياسية دائمة. فسلطة الإمامة ليست سوى ملكية أوتوقراطية تتطلب من أتباعها الخضوع التام لما يراه الإمام، ولما يفرضه دون أي اعتراض. وحتى حين يكون هناك اعتراضات وجيهة على موقف أو فعل فعله الإمام، فإن توصيله إليه ينبغي أن يتخذ صورة سؤال أو طلب فتوى لا يظهر منه أن

اعتراض أو تحدي لسلطته المطلقة والدائمة مدى الحياة. وهذا ما لا تقبله المطرفية، وما سيشكل بذور الخلاف بينها وبين أي إمام. لكنها من حيث بنيتها البشرية تتكون من فقهاء ومتعلمين يبدون مواقف نظرية دون أن يكونوا مستعدين لخوض المعارك والمشاركة في القتال، سواء أكانوا مؤيدين أم معارضين. فتأثيرهم الروحي والدعائي كبير، لكن قدرتهم على الحشد وقيادة المعارك محدودة.

ويبدو أن أحد مواضيع الخلاف بينهم وبين الإمام عبدالله بن حمزة كان التحالف الذي تم لبعض الوقت بينه وبين السلاطين آل حاتم. فقد بدأ إمامته سنة 583 هجرية / 1187م في هجرة دار معين، في صعدة حيث كان يدرس، وخرج إلى عفار، إلى الشمال الغربي من صنعاء، لكنه تعرض لهزيمة تخلى بعدها رجال القبائل عنه مما اضطره إلى العودة إلى براقش في الجوف، والتخلي مؤقتا عن مشروعه السياسي. ولما اختلف سلاطين آل حاتم مع الأيوبيين بإلغاء اتفاق الصلح بين الجانبين، لجأ السلاطين إلى الإمام وشجعوه على القيام، ووعدوه المساعدة المالية وحشد القبائل الموالية لهم لمناصرته، واشترطوا أن يبقي على المناطق الخاضعة لهم تحت سيطرتهم. فقد غير وجود الأيوبيين في اليمن من طبيعة الصراع، وجعل البقاء في الحكم معركة دائمة تستدعي تظافر جميع الجهود لمواصلتها ناهيك عن كسبها. وعلى الرغم من عدم وجود مراجع مطرفية تسجل مواقفهم من هذا التحالف القائم على تبادل المنافع، مما يعني اعتراض المطرفية عليه، فإننا نجد في أعمال عبدالله بن حمزة نفسه ما يدل على هذا الخلاف. فهو يجيب عن سؤال بصورة استنكار حول موضوع «السلطان إذا كان يأخذ من الرعية ما لا يجوز (من الجبايات والإختلاسات) ورجع إلى طاعة الإمام فأقره على ما في يده، وأجاز له أن يقبض له منهم ما أمره به، بنية الجهاد في سبيل الله، وبقي على تصرفه ولم يجاهد. هل يجوز للإمام أن يقره على ذلك، فما الحجة عليه من كتاب أو سنة أو سير الأئمة؟». وقد جاءت إجابة عبدالله بن حمزة عن هذا السؤال بصورة لا يمكن أن تقنع المطرفية في تشددها في موضوع الإمتيازات الموروثة أو المغتصبة بالقوة والتسلط. فقد أجاب قائلا «إن الإمام ناظر في صلاح الدين والأمة. فإذا تاب إليه السلطان، ورأى من الصلاح إقراره على ما في يده جاز ذلك. لأن له أن يتألفه بالمال، سواء كان من بيت المال أو مما في أيدي الرعية (أي يطلق يده في أموال الناس)، لا فرق. وشرط الجهاد يلزم الإمام، فإن فرط الناس فيه فالجرم عليهم. وإذا أخل السلطان بالجهاد» فهذا لا يمنع إقراره على ما تحت يده، لأن «التآلف يكون لوجهين، إما لنصرة المتآلف للمسلمين، وإما لدفع شره عنهم. فإذا حصل أحد

الوجهين أجزى في جواز التألف. وأما التحكم في الحجة (طلب الحجة) أنها تكون من الكتاب أو السنة أو من سير الأئمة .. فهذا أمر لا يلزم في باب العلم ... لأن الأصل من الكتاب والسنة أن الله جعل للإمام ولاية عامة على الكل في المال والنفس، وللولي أن يتحرى المصالح»(نفسه، 218). وهذا الموقف السياسي (التكتيكي إذا جاز القول) الذي يتخذه عبدالله بن حمزة من السلطات القبلية التقليدية المممسكة بالحكم في مناطقها، أمر لا تستطيع المطرفية قبوله. فالإمام يهتم بما يضمن له النصرة والمساعدة لبسط سلطته، في حين تهتم المطرفية بالأصول النظرية لمثل هذه المواقف. ذلك لأن رجال المطرفية لم يهاجروا من مساكنهم ويلتحقوا بالهجر إلا هربا من مثل هذا الفهم المنفعي للإسلام بقصد السيطرة السياسية. وإقدام الإمام على هذه التحالفات ينزل بالإمامة إلى مستوى غيرها من السلطات التي لا شرعية لها سوى الغلبة.

وبمجيء الأيوبيين إلى اليمن ظهر عامل جديد من عوامل الإختلاف بين المطرفية وعبدالله بن حمزة. ويبدو من كل ما بأيدينا من مراجع عن تلك الفترة أن هذا الإمام استطاع بتحالفاته مع بعض الزعامات القبلية والإقطاعية المحلية، وبدعوته رجال القبائل إلى القتال، أن يبقي على نار المقاومة مشتعلة، لكنه لم يستطع أن ينظم مقاومة فاعلة وقادرة على تنسيق أعمال المقاومة المتناثرة في أماكن مختلفة في عمل متكامل يسمح بتحقيق الإنتصار على الأيوبيين وإخراجهم من اليمن. فلم يستطع سوى تغذية [illegible] القبائل إلى التمرد بغرض النهب، من خلال أعمال متناثرة تقوم بها تلك القبائل. [illegible] ما كانت القبائل تشعل التمردات ثم ما تلبث أن تعود إلى مصالحة الأيوبيين في مقابل بعض العطاء المالي، ثم تعود للقتال معهم في مناطق أخرى للحصول على عطاءات، وللإستفادة مما تبيحه الحرب من نهب باسم الغنيمة. بل إن بعض القبائل مثل [illegible] وبني شهاب ومرهبة كانت في الغالب مقاتلة في صفوف الأيوبيين. وقد جعلت [illegible] المواقف المتذبذبة سلطة الإمام ضعيفة ومحدودة الإتساع في أغلب الأوقات. [illegible] عبدالله بن حمزة، مثل غيره من الأئمة والسلاطين، يعتمد على المقاتلين الذين حشدهم بواسطة المشائخ المحليين، أو من المقاتلين الملتحقين فرديا بالإمام [illegible] القبائل المقاتلة تعتاد استلام مرتبات شهرية حال القتال، مما اضطر الإمام إلى [illegible] اتباع النموذج الأيوبي في وجود جند متفرغ للقتال مقابل مرتبات شهرية كلما انضم إليه بعض الجند المتمرد على الأيوبيين. وحاول ذلك مع رجال القبائل حين كلف الأمير محمد بن إبراهيم الحمزي بجمع محاربين من الجوف يدفع لهم مرتبات شهرية [illegible] ليكونوا جاهزين عند ما تدعو الحاجة. وقد وجدها تجربة مكلفة ماليا وتدعو [illegible]

قبائل وتمرداتها. ولأن الإمامة بسلطتها الإسمية على قبائل مقاتلة لا تملك إمكانات دفع مرتبات لجيش كبير من المتفرغين للقتال، لم تنجح التجربة. وعاد الإمام إلى الأساليب التي اتبعها الأئمة من قبله.

وقد أدت هذه الحالة غير المستقرة إلى جعل مقاومة الإمام للأيوبيين تتسم بالتذبذب، من حيث أن كل معركة تحتاج إلى انتظار طويل لمراسلة الزعامات القبلية المحلية والإتفاق معها على عدد المقاتلين، وأسلوب تمويلهم وحشدهم، مما يستغرق وقتا طويلا. وفي حالات لا تستطيع أو لا ترغب تلك الزعامات في مساعدته لانهماكها في حروبها الخاصة، أو لانشغالها بالزراعة أو الرعي. ولا تتحمس للقتال إلا في حال هجوم الأيوبيين على مناطقها. وفي هذه الحالة لا تحتاج إلى أوامر من الإمام لمباشرة الحرب، بل تنهمك بالقتال مباشرة دفاعا عن مناطقها ومصالحها وممتلكاتها. ولا يأتي الإمام إلا ليضفي على هذه المقاومة التلقائية طابعا رسميا في إطار مشروعه السياسي. وفي مثل هذه الظروف غير المستقرة كثيرا ما كان الإمام يضطر إلى عقد هدنات طويلة أو قصيرة، وفي بعض الحالات بشروط جائرة لصالح الأيوبيين، وغير مقبولة من وجهة نظر المطرفية.

وعلى ذلك نظر رجال المطرفية إليه باعتباره طالبا للملك أو السلطة. ويبدو أنهم لم يتخذوا موقف المعارضة إلا بعد المتابعة لسيرته ليتبينوا أنه لا يسير على الطريقة التي يرون لزوم أن يسير عليها الإمام. فهو يقول عنهم «ساروا بعد كل إمام قائم من يوم ظهور بدعتهم، بأنهم يأتونه في أول ظهوره، فيبايعونه، ويظهرون اتباع إمامته، حتى إذا طالت مدته رفضوه، وأظهروا للعوام جواز معصيته والخواص جواز البراءة منه. وقالوا قد كنا اعتقدنا وصدقنا إلى أن بدت لنا أشياء أنكرناها فتوقفنا تورعا ودينا، فيصدقهم مثلهم»(الرسالة الهادية، مخطوطة، ق 167).

ومما أخذته المطرفية عليه في ابتداء قيامه بأمر الإمامة صغر سنه، إذ كان عمره عند إعلان إمامته اثنتين وعشرين سنة. وأخذت عليه كذلك قصر مدة تحصيله العلمي. فقد احتج أحدهم قائلا «وكم عسى أن يفهم عبدالله بن حمزة في مدة قريبة (قصيرة) وهو حديث السن، وشيوخنا قد تولت عليهم السنون الكثيرة، وعدد منهم أشخاصا فجعل السن حجة»(شرح الرسالة الناصحة، 125). ذلك لأن المطرفية يجعلون طريق العلم الإكتساب وطريق الفضل العمل. والإكتساب والعمل يحتاجان إلى مثابرة وجد ووقت لإثبات صدق النية من جهة، وإثبات القدرة على جهاد النفس والتبحر في العلم من جهة أخرى. وقد كانوا صادقين مع أنفسهم إذ حاولوا أن يطبقوا ما يعتقدونه على أنفسهم.

فحتى خصمهم عبدالله بن حمزة، وهو مرجعنا الوحيد عن المطرفية في فترة إمامته (حيث لم يبق إلى عصرنا أي أثر من آثارهم يتحدث عن تلك الفترة سوى ما كتبه خصومهم)، يصفهم بأنهم كانوا منقطعين للعبادة والطاعة لله في هجرهم، لباسهم الصوف، ويسود حياتهم التقشف والزهد. يكثرون من صوم النهار، وقيام الليل للعبادة، قائمين بالوعظ والدرس، والدعوة إلى الصلاح وإلى الأخلاق الحميدة، والعطف على الفقراء والمحتاجين، يطيلون الركوع في صلاتهم، ويكثرون من أعمال العبادة، ويخفضون أصواتهم خشوعا وتواضعا (نفسه، 104). وفي مكان آخر يصفهم بأن كلامهم حلو في مسامع الناس، ويصف بعض مشائخهم بأنه يلبس جلود الضأن، يخاطب الناس في لين ولطف، معتمرا عمامة على الراس، مظهرا اغتمامه مما عليه العالم من سوء التصرف، مبديا عدم رضاه عما يسود في عصره (نفسه، 64). ولذلك يحذر عبدالله بن حمزة الناس من الإغترار بهم، ويرى أنهم بهذا المظهر وبهذه الصفات أكثر قربا إلى قلوب الناس، وأنفذ تأثيرا، وأشد خطرا عليه. وهم لا يكتفون بالإنهماك هم أنفسهم في أعمال الصلاح فحسب، بل ويجعلون ذلك حقيقة الدين الإسلامي الذي لا يفاضل بين إنسان وآخر إلا بالعمل. إذ لا فضل ابتداءا.

الخلاف حول الشرف-الخلاف حول الإمامة «باب الفتنة»:

ويقود الصراع حول دحضهم لأي فضل «إبتداءا»، أي دون عمل يستحق به الفضل، إلى الجدل حول مكانة «أهل البيت». ولذلك يعدهم عبدالله بن حمزة ممن يرفضون فضل «أهل البيت»، ويحتج عليهم في ذلك بحديث الكساء، وهو حديث رواه أبو سعيد الخدري عن أم سلمة «أن النبي (ص) قال لفاطمة .. ائتيني بزوجك وابنيك. قال فجاءت بهم، فألقى عليهم كساء فدكيا، ثم قال اللهم إن هؤلاء آل محمد، فاجعل شرائف صلواتك وبركاتك علي وعلى آل محمد، كما جعلتها على إبراهيم وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد. قالت أم سلمة فرفعت الكساء لأدخل فدفعني وقال: إنك على خير». وتوجد روايات مختلفة للحديث تفيد ما يقرب من هذا المعنى الذي نحن عليه مما له صلة بالصراعات السياسية بين الأحزاب الإسلامية المختلفة. ومع ذلك فإن هذا الحديث يقتصر على فاطمة وزوجها وابنيهما، مما يجعل عبدالله بن حمزة يعمد إلى تراث الزيدية ليتأول الحديث لإدخال ذرية الحسن والحسين في هذا الحديث لثلاثة أسباب:

1- قوله إن هناك إجماعا من «الأمة» على إدخالهم في هذا المعنى.

2- إجماعهم أنفسهم (ذرية الحسن والحسين) على أن هذا الحديث يشملهم.

3- إن إخراجهم من الدخول في ما يشمله الحديث يدفع بقائله إلى الكفر والإلحاد.

ويضيف لتعميم ما خصه الحديث السابق حديثا آخر يبدو أقل ثقة من سابقه يقول إن جبريل أخبر النبي (ص) أن بني هاشم أفضل أهل المشارق والمغارب. ويحدد عبدالله بن حمزة المشارق والمغارب بأنها في هذه الأرض وليس في أي مكان آخر فيقول «والأرض على التحقيق مغرب ومشرق، وقد نطق بذلك القرءان». ولأن هذا الحديث يظل عاما من حيث شموله لجميع بني هاشم وبذلك يشمل العباسيين خصوم عبدالله بن حمزة أيضا، يخصصه بالقول «وأولاد الحسن والحسين .. أفضل بني هاشم، فهم أفضل الأفضل، وخيار الخيار، وسادة السادة، وشرف الأشراف»(نفسه، 52 - 53). ويؤكد ذلك بخبر شيعي آخر يقول «أهل بيتي كالنجوم، كلما أفل نجم طلع نجم آخر»(نفسه، 58). كما ينقل عن المرشد بالله يحيى بن الحسين الجرجاني (ادعى الإمامة في الجيل وجرجان في أيام الخليفة المستظهر العباسي وكان ممن أخذ علم الكلام على بعض مشائخ المعتزلة في عصره وتوفي سنة 499 هجرية / 1105م) مجموعة من الأحاديث في فضل آل البيت منها (لا ينكر حق العرب وحق أهل بيتي إلا من كان لغير رشده)، وآخر يقول «عن سلمان (الفارسي) أن النبي (ص) قال له ذات يوم يا سلمان لا تبغضني فتكفر، فقال سلمان يا رسول الله وكيف أبغضك وبك هدانا الله من الضلالة؟ فقال (ص) تبغض العرب فتبغضني). ويبدو على هذه الأخبار وكأنها تستجيب لحالات الصراع بين العرب الحاكمين باسم الدولة الإسلامية أو باسم الإمامة وبين الفرس. ويضيف عبدالله بن حمزة خبرا يقول «عن علي عن النبي (ص) أنه قال: من أحبنا فهو العربي، ومن أبغضنا فهو العلج». ويفسر معنى العلج بأنه في اللغة العربية يعني المختص بالإحمرار والبياض من العجم والترك والروم وأمثالهم من الأجناس غير العربية. لكنه يتنبه إلى أن أكثر الشيعة من غير العرب، ولذلك يعود ويفسر الخبر بأنه يعني «من أبغضنا فهو مختلط الأصل» أي أنه ليس ابن أبيه (نفسه، 53 - 54).

وهكذا تعددت الأخبار، وتنوعت معانيها، ولكنها تعود جميعا إلى نظام ثابت في ذهن عبدالله بن حمزة وأمثاله، مرتبط بنظرية الإمامة في الزيدية كما كانت مطبقة في عصره، يقوم على اختلاف الناس في الفضل والشرف وفقا لميلادهم وأنسابهم. لذلك تكتسب الأنساب أهمية كبيرة في مثل هذا الحال. ويحرص لا على إيراد نسبه إلى علي بن أبي طالب فحسب، بل ويواصل سرد نسبه إلى النبي إبراهيم. ويكرر عبارة «أبينا

رسول الله» و «أمنا فاطمة بنت رسول الله». ويستعين على هذا التراتب في الفضل بـ
يقول «إن الله اصطفى كنانة من بني إسماعيل، واصطفى من كنانة قريشا، واصطفى من
قريش بني هاشم، واصطفاني من بني هاشم». ويعلق على ذلك بالقول إن هذا الحديث
دال على أن هذا الفضل واقع بالنسب (ملحق بالرسالة الإمامية، مخطوطة، ق 197)
ويستنتج أن الأدلة قد «تظاهرت بأنهم (آل البيت) أفضل العرب، والعرب أفضل العالم
بمحمد». ولإخراج بني العباس من الدخول في هذا الفضل يقول «فأولاده أولى بهذا
الشأن»(نفسه، 195). ويتوسع في نظرية الفضل بالنسب حتى يجعلها كونية شاملة لا
تقتصر على الإنسان وحده فيقول «نعلم تفضيل الله للحيوان بالحياة على الجماد،
وفضل الحيوان الناطق على البهائم بالنطق، وفضل العاقل من الناطق بالعقل على غير
العاقل، وفضل بعض البهائم على بعض: فضل الفرس على الحمار ... وكذلك فضل
الناقة على الشاة. كل هذا الفضل ابتداءا ... وكذلك فضل الحيوان الناطق العاقل على
بعض: فضل العرب على العجم، والحر على العبد، وأهل البيوت الرفيعة على من
دونهم وإن استووا في الأعمال ... وفضل الذكور على الإناث من أهل البيوت
الرفيعة»، وفضل أعضاء الجسم الإنساني بعضها على بعض مثل فضل الرأس على سائر
الجسد. وكل ذلك ابتداءا، أي بدون أي سبب سبق يستحق به الفضل (نفسه، 205)،
بل إنه يقسم العبيد إلى طبقات عليا وسفلى، فيجعل أسفل طبقات العبيد «العبد
الزنجي»، وأعلى طبقاتهم العبد الرومي (شرح الرسالة الناصحة، 67). وينتهي من نظرية
التراتب في الفضل إلى أن «أهل البيت أعظم حرمة من المكان الذي هو المسجد،
والزمان الذي هو الشهر (شهر رمضان من حيث هو شهر الصوم عند المسلمين)»،
ويرد إعتراض أنه بهذا يبالغ في تفضيلهم على الرغم من أننا «نعاين من أحدهم
المعاصي، ومنهم عندكم من هو ضال في الدين، فكيف يسوغ لكم تضيفون إليه أسباب
الهدى ووراثة الكتاب»(ملحق بالرسالة الامامية، 201 - 202). فيرد على هذا الإعتراض
قائلا إن كل ما حواه الإعتراض لا يخرجهم من الفضل الذي هو إليهم بالنسب،
ويضيف إلى ذلك إن فسق الفاسق منهم لا يسقط وجوب الرجوع إلى المهتدي منهم،
ولأنهم مفضلون على غيرهم ابتداءا فهم مفضلون أيضا من حيث وجوب «الإجتهاد في
الطاعة أكثر مما وجب على غيرهم، وضوعف لهم الأجر على الطاعة، وضوعف
العقاب على المعصية». فهم مفضلون في كل الحالات حتى في العقاب. وهم مفضلون
من حيث وجب عليهم «منابذة الظالمين، ومقاتلة الفاسقين، وتجييش الجيوش، وأخذ
الأموال ممن عليه طوعا أو كرها (الجباية)، وتعليم الناس معالم الدين، إلى غير ذلك

من أعمال الإمامة». وهذا فضل لا يرقى إليه الآخرون الذين أيا كانت الغاية القصوى التي يصلون إليها في الفضل، فإنهم لا يتجاوزون «تعليم غيرهم ما يفهمون» وبالتالي عليهم اتباع «أهل البيت»، أصحاب الفضل الحقيقي الذين يعود إليهم الأمر بكامله (ملحق بالرسالة الإمامية، 202 - 203).

ويوضح أنه بهذا العرض لنظرية الشرف بالنسب يرد على «فرقة من جهال الشيعة (يقصد المطرفية) زعموا أن الله لم يفضل عترة نبيه على غيرهم من الناس في الإبتداء، بل هم وغيرهم سواء. وحملهم هذا الإعتقاد (إلى القول) إن الله .. متفضل على عباده بخلقهم ورزقهم وموتهم وحياتهم، وإن ذلك غير واجب عليه»(نفسه، 206 - 207). ويرفض عبدالله بن حمزة اعتقاد المطرفية المساواة بين الناس في التعبد «لأن التكليف وقع لمصالح العباد، ولا يمتنع في علمه اختلاف المصالح بالأشخاص والأوقات، وكذلك مخالفته تعالى بين عباده، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، لمصالح يختص بعلمها مفصلة، ونحن نعلم على سبيل الجملة أنها حكمة لوقوعها من جهة الحكيم»(شرح الرسالة الناصحة، 27).

لكن المطرفية تجد نفسها تختلف مع هذه النظرية في الفضل والشرف لا نظريا فحسب، بل وعمليا أيضا. فعبدالله بن حمزة ينقل عنهم القول «نحن نصلي وهم يصلون، ونصوم وهم يصومون، ونفعل من اجناس الطاعة ما يفعلون، ونزيد في التعمق ما لا يفعلون كترك النكاح ... قالوا لا فضل لهم علينا، بل نحن أفضل منهم، لأنا قد اختصصنا من التعمق وترك المباحات والمندوبات ما لم يختصوا به». (نفسه، 48). ويصفهم في مكان آخر بأن جباههم مسودة من السجود، ومساجدهم مبيضة من القيام والقعود. وهم لذلك يرون أن لا فرق بينهم وبين غيرهم من مدعي الفضل بالنسب، ولا حق لأحد بالفضل عليهم إن لم يزد في أعماله على أعمالهم (نفسه، 20). ثم أنهم يرون بين من يدعون الفضل عليهم وعلى الناس من هو بعمله مخالف للدين، ومنشغل من العبادة بأعمال الدنيا. ولذلك يحتجون، كما يقول عبدالله بن حمزة، قائلين «كيف يجب اتباع هذا، بل كيف يجوز؟». ويرد على اعتراضهم القائل «من أين يجوز لكم إطلاق القول بأنه يجب اتباع أهل البيت .. وفيهم الظالم لنفسه، إما بمعصية ظاهرة، وإما بضلال في الدين كما تقولون؟»، فيرد قائلا «قلنا كما جاز إطلاق القول بوجوب اتباع القرءان مع أن فيه المنسوخ والمتشابه» يجب اتباعهم على علاتهم أو على الأقل اتباع الصالح المهتدي منهم (نفسه، 36 - 37). وينسب إلى المطرفية أنها تؤكد على استحقاق الفضل بالعمل إلى درجة أن بعضهم يساوي في الفضل بين النبي والعبد عند

الولادة، لأنهما لا يزالان في حالة مجردة من العمل، ولا يفضل أحدهما على الآخر إلا بما يكتسبه من الأعمال فيما بعد (نفسه، 37).

لكنه يؤكد أن المطرفية لا تنكر فضل أهل البيت جميعهم. وهذا ينسجم مع نظريتها في الفضل كما عرضنا سابقا. فهو ينسب إليهم القول بفضل بعضهم، والتعلق ببعضهم، وإنكار فضل الآخرين (نفسه، 53). وفي مكان آخر ينسب الخلاف حول الفضل إلى «طائفة منهم، لوجهين:

أحدهما أنا لا نعلمه قولا لجميعهم، وقد قال تعالى ﴿**ولا تقف ما ليس لك به علم**﴾ (الإسراء، 36). والثاني أن استبعدنا أن يكون من له أدنى مسكة من علم لا يوجب متابعة أهل البيت»(العقيدة النبوية، مخطوطة، ق1). وينقل عنهم القول «إنا نتبع من تقدم منهم دون من تأخر»(شرح الرسالة الناصحة، 20). مما يعني أنهم يرفضون الأئمة القائمين في عصرهم وأعوان هؤلاء الأئمة.

وهذا الخلاف السياسي حول الإمامة يكتسي طابعا (أيديولجيا) أو عقيديا دينيا لغلبة الفكر الديني آنذاك. ويلخص عبدالله بن حمزة هذا الصراع حول الإمامة قائلا إن الخلاف حول الإمامة «باب الفتنة»(الدرة اليتيمة، 202). ويوضح أن الخلاف حول الفضل خطير، من حيث أنه يصد الناس عن اتباع أهل البيت، ومن أن يلجأوا إليهم في منازعاتهم وخلافاتهم، بمعنى آخر يمنعهم من المكانة الإجتماعية التي اكتسبوها خلال الفترة الماضية من خلال ارتباطهم بمفهوم الإمامة ودولتها (شرح الناصحة، 112) ويتحدث عن مطرفي ناظره في منطقة الخشب ثم أعاد سماعه مناظرا له له في شظب، يقول إن فضل المتقدمين منهم قد كان بسعيهم وعملهم وعلمهم وليس بنسبهم. «وأما المتأخرون فلا فضل لأحد منهم». ويضيف عبدالله بن حمزة أن هذا المطرفي لايعترف بالفضل للمتأخرين «إلا لمن كان على رأيه ورأي شيوخه الذين أسسوا له هذه المقالة»، أي لمن كان من المطرفية أو قريبا منهم (نفسه، 145). ويرد على قول المطرفية إنهم يتبعون من تقدم من أهل البيت دون من تأخر فيعده رفضا للمتقدم والمتأخر معا، لأنه لو جاز قبوله لكان لأهل عصر المتقدمين رفض المعاصر لهم، وبالتالي ستكون النتيجة رفض الجميع. ويخلص من هذا الحجاج إلى وجوب اتباع المتقدم والمتأخر (نفسه، 20). ويجزم بأن «الرافض لنا رافض لآبائنا»(نفسه، 24). ويضيف إن قول المطرفية إنها تتمسك بالمتقدم من باب التلبيس على الشيعة، بغرض كسب تعاطف من تعودوا على التشيع لعلي وأبنائه (نفسه، 26)، مما يعني أنه يشكك في صدق اعتقاد المطرفية وتمسكهم بأئمة الزيدية مثل الهادي يحيى بن الحسين، والقاسم بن إبراهيم الرسي،

اعتبار أنفسهم المدافعين عن آرائهما في وجه ما طرأ عليها من آراء زيدية طبرستان.

ولذلك يعمد عبدالله بن حمزة إلى الرد على المطرفية بأقوال الأئمة الذين تعترف بفضلهم، ليخرج من الحجاج بحكم يقضي بأنها مخالفة لجميع الأئمة وليس لبعضهم فحسب. وبذلك يخرجها من الزيدية ليحرمها من التأثير والتعاطف الذي تحظى به بين بعض القبائل المتأثرة بالشيعة الزيدية، لعزلها والتمهيد لإبادتها.

يبدأ هذا العرض بالرد على المطرفية بأقوال القاسم بن إبراهيم الرسي حول الشرف والفضل، من حيث تعد نفسها الحارس الأمين لتراثه ولآرائه. لكنه لا يجد في آراء القاسم مادة مباشرة تخص موضوع هذا الجدل، وهذا أمر طبيعي، لأن الصراع الذي تولد في عصر المطرفية جديد ومحكوم بملابسات اجتماعية طارئة على المجتمع الذي عاشت فيه، وإن كان له علاقة بحصر الإمامة الزيدية في ذرية الحسن والحسين. ومع ذلك فإن كون النص مجملا عاما يسمح لكل طرف أن يجد الحجج التي يحتاجها لتأييد ما يذهب إليه. وهكذا يقتبس عبدالله بن حمزة من (كتاب الإمامة) للقاسم بن إبراهيم قوله «الحمد لله فاطر السماوات والأرض، مفضل بعض مفطوراته على بعض، بلوى منه للفاضلين بشكره، واختبارا للمفضولين بما أراد في ذلك من أمره، ليزيد الشاكرين في الآخرة بشكرهم من تفضله، وليذيق المفضولين بسخط إن كان منهم في ذلك من تنكيله، ابتداءا في ذلك للفاضلين بفضله، وفعلا فعله بالمفضولين عن عدله ﴿**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾(الأنبياء، 23). ويعد عبدالله بن حمزة هذه الأقوال تصريحا من القاسم بن إبراهيم بأن المفاضلة بين الناس أمر قضاه الله، وأنها صادرة عنه ابتداءا دون عمل يستحق به الفاضلون ما لهم من فضل، وأن ليس أمام الإنسان سوى الخضوع لهذا المصير والقبول به، لأن الإعتراض عليه اعتراض على الإرادة الإلهية، يستحق من يقترفها العقاب الشديد، وأن ليس على الفاضلين سوى الشكر لله على هذا الفضل الذي منحهم دون أي عمل يستحقون به ما نالوا من الفضل (نفسه، 22 - 23).

كما يستشهد بأقوال محمد بن القاسم بن إبراهيم في الأصل الثالث من الأصول التسعة، في تفسير الآية ﴿**فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه، فأكرمه ونعمه. فيقول ربي أكرمن**﴾(الفجر، 15)، إن الآية تنص على أن واجب المكرم الشكر. وفي تفسير الآية ﴿**وإما إذا ما ابتلاه، فقدر عليه رزقه، فيقول ربي أهانن**﴾(الفجر، 16) يقول إن الله إذا أهان الإنسان فإنه لم يهنه ليجلب إلى نفسه نفعا، ولا ليدفع عنها ضررا، لأنه غني والغني لا يحتاج «وإنما يبتلي عباده بهذين الفعلين من الغنى والفقر، والصحة والسقم، والجدب والخصب، والبياض والسواد، والحسن والسماجة، والشرف والدون،

لمصلحتهم وإن كانوا لا يعلمون». ويعلق عبدالله بن حمزة بأن استخدام محمد بن القاسم لعبارة الشرف والدون حكم في المسألة موضوع الإختلاف حول الفضل بالإضافة إلى إتيانها على مسائل أخرى مختلف عليها مع المطرفية، مثل المفاضلة في الرزق والخلق والصحة والسقم، لأنه أبان أن هذه الأفعال جميعها من فعل الله (نفسه، 23 - 25).

ثم ينتقل إلى الرد عليهم بأقوال الهادي يحيى بن الحسين في كتاب له سماه (كتاب الفوائد). ولعله كتاب جمعت فيه بعض أقوال الهادي وفتاواه وردوده على بعض من سأله. وهو هنا يستشهد برد على سؤال وجهه المرتضى محمد بن الهادي إلى أبيه «عن التفاضل في الأجسام، فقال: وأما ما ذكرت من التفاضل في الأجسام، فكل ذلك حكمة من ذي الجلال والإكرام. ولو لم يخلق الله الناقص والأقطع والأعور والزمن (المسن العاجز)، لما عرف الكامل قدر ما أولاه الله من كماله. والله سبحانه وتعالى لم يكلف الناقص من العبادة إلا بقدر ما أعطاه من جوارحه، فنقصه ليعتبر به غيره، وأثابه في الآخرة بقدر ما نقصه من جسمه. أو لا ترى أن الحكيم في فعله لا يسأل عن شيء من إثبات حكمته. فإذا شهد الله أنه حكيم فالحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة». ويعلق عبدالله بن حمزة على هذه الأقوال بأنها تصريح لا لبس فيه بالإمتحان بالنواقص والأمراض وغيرها من النوازل، لاعتبار الأحياء، وتعويض المبتلين في الآخرة، ويشير إلى أنه سبق أن عالج هذه المسائل في باب العدل (نفسه، 25 - 26). وينبغي أن نلاحظ أن هذه الأقوال التي اقتبسها عبدالله بن حمزة من الهادي وردت في رد على سؤال من المرتضى الذي تستند إليه المطرفية في اعتقاداتها. فهي تدحض استنادها إلى الهادي وإلى المرتضى في الوقت نفسه. وسبق للقاضي جعفر بن عبدالسلام أن نفى صحة ما تنسبه المطرفية إلى المرتضى من أقوال فيها تصريح بالمساواة بين الناس في الرزق والتعبد والخلق. ونلاحظ أيضا أن الأقوال السابقة التي اقتبسها عبدالله بن حمزة من الهادي وإن اقتربت على نحو غير مباشر من موضوع الإختلاف مع المطرفية حول الفضل والشرف، فإنها لا تستخدم المصطلح نفسه الذي يستخدمه المتجادلون في أيام عبدالله بن حمزة. وذلك أمر طبيعي. لأن الهادي يتحدث بأسلوب الواعظ الذي يوظف الوعد والوعيد لدعوة الناس لاتباع دعوته، في حين أن موضوع الجدل اختلف هنا، واختلفت المصطلحات المستعملة مثل الإبتلاء، والعوض، والفضل، والشرف، وكلها موضوعات لم تكن بعد موضوعا للجدل في عصرالهادي ولا القاسم.

وينتقل عبدالله بن حمزة إلى الإستشهاد بأقوال القاسم بن علي العياني في رسالة له

إلى زيدية طبرستان عنوانها (من القاسم بن علي إلى جماعة الشيعة الطبريين، العارفين لفضل آل محمد). وفي الرسالة ما نعهده في الجدل الشيعي من الدفاع عن حق آل محمد في الإمامة، وتفضيلهم على من عداهم من مدعي الإمامة (نفسه، 30 - 32). كما يستشهد بكتاب للقاسم بن علي العياني بعنوان (كتاب التوحيد ونفي التحديد) لم يصل إلى عصرنا، في باب الوعد والوعيد، حيث يقول «فإن قيل: فلم آلمهم وأمرضهم، قيل ليزهدهم في الدنيا الفانية، ويشوقهم إلى الدار الباقية. ولو أهملهم على حوادث المصائب لكان ذلك أدعى لهم إلى المعاطب. والطبيب يؤلم بالفصاد والقطيع من العقاقير لما يرجو للعليل من الحياة والخير، فلا يعنف في فعله، بل يشكر على عمله». ويعلق عبدالله بن حمزة على ذلك بصورة تكيف أقوال القاسم بن علي التي قيلت في سياق آخر لا علاقة له بالجدل الدائر بين المطرفية وخصومها، فيقول إن القاسم قد صرح بهذا أن الآلام «تحسن لوجهين: الإعتبار والعوض». وهكذا يحمل أقوال العياني المصطلح الكلامي الجديد عن طريق التأويل (نفسه، 29 - 30).

ولا يجد في أقوال الإمام المهدي الحسين بن القاسم العياني ما يقتبسه في موضوع الخلاف مع الطرفية سوى قوله بأن الإمامة مقصورة في أهل البيت دون غيرهم، إذ يجب «أن تكون الإمامة في أهل بيت معروفين، وبالفضل والشرف مخصوصين». ويستدل على ذلك من الكتاب بقوله تعالى ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾(المجادلات، 23). ومن الواضح أن هذا الإستشهاد من المهدي الحسين بن القاسم لا يمس موضوع الخلاف الناشيء عن وجود فئة اجتماعية تستمد تميزها من الوراثة بصرف النظر عن الأعمال إلا من طرف بعيد، من حيث ارتباط هذه الفئة بمؤسسة الإمامة، لكنه لا يجيب عن الأسئلة التي يثيرها الجدل الدائر آنذاك (نفسه، 32 - 33).

ويقتبس من الإمام أبي الفتح الديلمي قوله في تفسير الآية ﴿**والذين يقطعون ما أمر الله به أن يوصل**﴾(البقرة، 27) إنهم «الذين لا يوجبون محبة آل محمد (ص) وينكرون فضلهم». ولأن هذا التفسير إنما جاء من باب التأويل يضيف عبدالله بن حمزة قوله «وهذا معنى قوي عندنا، وبه نقول»(نفسه، 48 - 49).

وفي جميع هذه الأقوال التي استشهد بها من الأئمة الذين سبقوه، يلجأ إلى التأويل للوصول إلى حجج تؤيد ما يذهب إليه، في موضوع جديد للصراع نشأ بعد بضعة قرون من دخول الإمامة إلى اليمن. ويستعمل هذه الحجج في مواجهة المطرفية التي استخدمت التأويل ذاته للوصول إلى استنتاجات مخالفة. وهكذا إذا كانت المطرفية قد

اتخذت التأويل سبيلا للوصول إلى صياغة معتقداتها وآرائها في سياق يستجيب للمسائل التي طرحتها الصراعات الإجتماعية والفكرية في عصرها، دون أن يخرجها ذلك من الزيدية، فإن الإمام عبدالله بن حمزة يستخدم الأسلوب نفسه لإثبات خروجها لا من الزيدية فحسب، بل ومن الإسلام جملة. ولكل طرف زاويته التي ينظر من خلالها إلى النصوص الثابته، لجعلها تستجيب لحاجته في الجدل، بغرض التعامل مع معضلات طرحها عصره.

وعلى الرغم من الخلافات الفكرية والسياسية بين المطرفية والإمام عبدالله بن حمزة، فإن الصلات لم تنقطع بينهما. وحين اقترب منهم بوصوله إلى منطقة صنعاء زادت الإتصالات وظهرت الخلافات. فقد أرسل إليه الفقيه يحيى بن الحسين البحيري، زعيم المطرفية في وقش في عصره، رسالة يهنئه فيها بانتصاره على الأيوبيين في صنعاء واستيلائه عليها، ويحذره من مكرهم (غاية الأماني، 1/ 362). ولعله كان يقصد عدم الإطمئنان إلى ميلهم إلى التصالح بانتظار المدد من قاعدتهم في تعز، لاستعادة نفوذهم في المناطق التي أخرجوا منها. لكن عودة الأيوبيين إلى صنعاء سنة 599 هجرية / 1202م جعلت الخلافات تدب بينهما من جديد. فقد حضوه على البقاء في صنعاء لقتال الأيوبيين، وجمعوا جمعا كبيرا من المقاتلين يقودهم الأمير المنتصر العفيف الذي كان قريبا منهم ويسكن بينهم في هجرة وقش، وخرجوا بهم إلى بيت بوس جنوب صنعاء لمنع الإمام من قبول الصلح مع الأيوبيين. لكن الإمام لم يستمع إلى نصيحتهم، ولم يعتد بما جمعوا من المقاتلين. فقد وقع الصلح مع الأيوبيين مما أثار غضبهم ودفعهم إلى عدم الإعتراف بسلطته في المناطق التي تقع تحت نفوذهم، وباشروا قبض الزكاة فيها، وأجروا الأحكام الشرعية، وحلوا الخصومات والنزاعات عن طريق التراضي دون حاجة إلى قوة إكراه، معتمدين على الإقناع وتوظيف ما لهم من مكانة دينية وعلمية ومن احترام بين السكان، واستعانوا بما يفرضه العرف القبلي من ضبط ذاتي. وساعد انسحاب الإمام إلى صعدة في هذا العام، وابتعاده عن التأثير في المناطق القريبة من صنعاء وبخاصة إلى الجنوب والجنوب الغربي والشمال الغربي منها، وعجز الأيوبيين الذين عادوا إلى صنعاء عن ممارسة سلطتهم خارج المراكز التي يتوجدون فيها إلا عن طريق التحالف مع الزعامات القبلية المحلية، ليفسح المجال أمام ممارسة المطرفية لنفوذها، لتكون سلطة محلية فعلية، تفرض وجودها واحترامها في الأوساط الريفية التي تنزرع فيها دون حاجة إلى أية قوة إكراه كما يفعل الإمام. وهكذا أدى فراغ السلطة المركزية سواء أكانت للإمام تابعة أم الأيوبيين إلى أن يجد رجال المطرفية أنفسهم من

اصبحوا يمارسون شيئا من النفوذ وإن لم يصل إلى مستوى نفوذ الدولة المركزية كما عرفتها تلك المناطق. بل كانت سلطة روحية وإجتماعية توظف لفض النزاعات، متعايشة مع سلطة المشائخ الذين يمثلون سلطة العرف القبلي.

ومع ذلك أرسلوا أحد زعمائهم، وهو الفقيه علي بن يحيى بن الحسين البحيري، إلى الإمام يحرضه على مواصلة قتال الأيوبيين، ويعده النصرة في هذه الحرب. لكن الإمام تمسك بما عقد من صلح مع الأيوبيين، وواصل سيره نحو صعدة مما يعني توجيه أنظاره نحو مناطق لا يصطدم فيها بالسلطة الأيوبية (نفسه، 1/ 371 - 372). وفي صعدة نفسها كان للمطرفية بعض أثر في معارضة الإمام. فحين وصل الأمير المؤيد السليماني من تهامة طلبا للتحالف معه، راى أن التحالف مع ذلك الأمير يضمن بسط سلطة الإمامة على تهامة مستعينة، بما للسليمانيين من نفوذ تقليدي في تلك المنطقة. لذلك عينه واليا على تهامة. لكن الفقهاء رأوا أن المؤيد متغلب على السلطة في تهامة دون وجه حق، وأنه يمارس الظلم والجور كما جرت عادت الأمراء الإقطاعيين من بني سليمان. فاعترضوا على توليته باسم الإمامة. بل ووصلت المعارضة إلى حد قول الفقيه محمد بن أحمد النجراني للإمام «إن جددت له الولاية بغير دليل ولا حجة فأنا متأخر من هذا الأمر»، أي أنه يسحب اعترافه بشرعية الإمام. وقد فشلت هذه العلاقة بين الإمام والسليمانيين، لأن المؤيد عاد إلى تهامة ليمارس نفوذه متحالفا تارة مع هذه الجهة وتارة مع أخرى. ولعل فشل التجربة قد عزز موقف المعارضين للإمام، لأن مرونته لم تعط النتائج التي توقعها. لكن هذه الأزمة جعلته يحدد موقفا حازما من معارضيه من داخل الزيدية، تمسك به حتى مماته، لخصه بالقول «أنا لا أبالي بمن تأخر عني، مهما كنت على بصيرة من أمري»(نفسه، 1/ 379). فمضى في شن الحرب أو التصالح دون استماع إلى اعتراضات المعترضين، وانتقادات المنتقدين. جاء هذا في معرض رده على ما أثاره الفقيه النجراني في صعدة من اعتراضات تشكك في إمامته، وهو موقف شرحه في كتاب بعنوان (كتاب الأجوبة الرافعة للإشكال).

وحين مات الأمير المنتصر العفيف محمد بن مفضل سنة 600هجرية / 1203(1204)م أرسل الإمام، الذي كان يفضل التعامل مع المطرفية بواسطة هذا الأمير، وفدا للتعزية إلى وقش على رأسه أخوه يحيى بن حمزة، وأرسل معه قصيدة نظمها في المناسبة، محاولا إعادة الجسور التي انقطعت بينه وبينها.

ولم تكن معارضة المطرفية المعارضة الوحيدة لهذا الإمام. فقد واصل الأمير يحيى بن الإمام المهدي أحمد بن سليمان معارضته، محاولا أن يكون وارثا لإمامة أبيه، حتى

أسر وقتل خنقا في سجن الإمام. وتواصلت المنافسة بين الإمام والسلاطين آل حاتم الذين حاولوا استعادة ما كان لهم من نفوذ معتمدين على ممتلكاتهم من الأراضي الواسعة في الروضة والرحبة وغيرهما، وعلى نفوذهم بين قبائل همدان. فكانوا يتحالفون معه كلما أحسوا بأن سلطته قوية بحيث تصل إلى مناطقهم، ويتحالفون مع الأيوبيين حينما تقوى سلطتهم في صنعاء. وقد رد على رسالة سماها (الرسالة التهامية) تقول إنه مجرد طالب سلطة وملك، مثله مثل غيره من طالبي السلطة والملك (الرسالة الإمامية، مخطوط، ق 177).

لكن المعارضة المطرفية كانت تتميز عن هذه المعارضات المختلفة بأنها صادرة من داخل الزيدية التي يعد نفسه إمامها، وتستند إلى تراث شيعي ومعتزلي مشترك معه. فإذا كان يعد نفسه إمام الزيدية فإن المطرفية تعد نفسها حارسة تراث الزيدية «الصحيح» غير المحرف. وإذا كان يعد الخلاف في الأصول كفرا وفي الفروع إجتهادا، فإنها تشاركه القول بأصول التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكنها تختلف معه في تفسيرها وشرحها كما سنبين فيما بعد. وأعصى المشكلات التي اختلفت معه حولها، وهي مسألة الشرف والفضل، تناقش بالإستناد إلى أصل مشترك بينهما هو أصل العدل. وإذا كان جذر الخلاف يتركز حولة قضية إجتماعية استجد الجدل حولها في ذلك العصر، فإنها قد كانت فيما مضى تناقش في سياق مختلف عند الحديث فقط عن إمامة المفضول في وجود الأفضل. وهكذا وجد نفسه أمام معارضة من داخل حزبه السياسي تستخدم الحجج النظرية وأساليب الحجاج التي يستخدمها. وإذا كانوا قد اعترضوا على مصالحته للأيوبيين، فإن عودته إلى صعدة قد تركتهم بمفردهم في مواجهة الأيوبيين. وحتى قبيلة بني شهاب التي اجتمعت من حول المطرفية لمقاتلة الجند الأيوبي، حين شعرت بضعف موقفهم عمدت إلى التعاون مع وردسار، قائد الأيوبيين في صنعاء، والقتال معه مقابل ما يعطيه من المال والعطايا. وعندها خرج بجنده إلى وقش مما اضطر المطرفية إلى مصالحته بدورهم، خوفا من أن يسمح لجنده وللقبائل بنهب هجرتهم وخرابها. وأسرع الإمام إلى انتقادهم لقدوم وردسار إليهم بجنده، ونزوله ضيفا عليهم في هجرهم طوعا أو جبرا، وجمعهم له الأموال لمصالحته، حتى اضطروا لبيع بعض الأراضي والوصايا (الأراضي الموقوفة على الهجرة) لدفع هذه التكاليف (أجوبة، 225). ويستخدم الإمام هذه الواقعة ليدحض بها قولهم إنهم يعارضونه لأنه تراجع عن قتال الأيوبيين، ولأنه فضل مصالحتهم على مواصلة حربهم.

وإذا كانت الخلافات الحقيقية قد تركزت حول هذه المسائل العملية، فإن الصياغة النظرية لها قد اتخذت طابعا كلاميا معتزليا، مستندا إلى تراث المعتزلة في الحجاج. إلا أن أخطر قضايا الخلاف الكلامية كانت اشتراط المطرفية أن يكون الإمام في الغاية من العلم كما يقول عبدالله بن حمزة (نفسه، 234). وهو مستوى من المعرفة يكاد يكون من المستحيل تحديده. وهذا في ذاته مشروع معارضة مستمرة لأي إمام. فالعلم في نظر كل جماعة ما تعتقده صحيحا. وليس من السهل إقناع أي مدع للإمامة بأنه أقل علما من غيره. وكل من يتمتع بقدر من المعرفة يرى نفسه أقدر من غيره على فهم أمور الدنيا والدين.

ووجه آخر للخلاف يأتي من اختلاف وجهة النظر في التعامل مع الحياة. فرجال المطرفية متفرغون للعبادة وطلب العلم والتعليم، وهذا ما يجعلهم يرون أنفسهم أكثر أهل زمانهم علما. وهم من العبادة والنسك، والترفع عن اقتناء الممتلكات، والابتعاد عن مباهج الحياة، مما لا مزيد عليه، في حين عرف الإمام بالتمتع بما استطاع الحصول عليه من مباهج الحياة، إذ كان يملك الإماء والعبيد، وتزوج أكثر من امرأة، وأباح السبي في بعض حروبه، واستباح لنفسه التمتع بالسبايا، واتبع عادة الحكام في الخلط بين الممتلكات الخاصة والمال العام. وهكذا سيجد نفسه مع المطرفية على طرفي نقيض، وذلك ما يزيد من حدة معارضتهم له، وهو ما سيزيد سخطه عليهم وغضبه منهم. ولم يستطع تحمل أن يجد نفسه وهو الإمام الذي يجب أن يطيعه الناس بلا منازع، عرضة للإنتقاد بلا انقطاع. ووجد أعماله وتصرفات ولاته وقادة جنده تنتقد تحت راية أصل من أصول الدين يؤمن به ولا يعترض عليه، هو (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وهو في الأصل يرى أن إمامته صحيحة، وإذا صحت الإمامة وجب التسليم للإمام في كل فعل يفعله. ولا يقصر التسليم على طاعة أوامره وأحكامه فحسب، بل يرى أنه يشمل أفعال ولاته ومن يكلفه بأعمال، حتى لو فعلوا ما يستحق الإنكار، إذا كان محتملا. «وإذا كان الأمر ظاهر القبح لزمه (من يقوم بالإنكار) إنكاره حتى يتبين له وجهه (أي السبب الذي لأجله حدث هذا الفعل القبيح). وإذا أراد البيان من الإمام ليزداد علمه، أو ينكشف له وجه ملتبس، فلا بأس في ذلك. وهو الأولى بل والواجب ... إن ترك الإنكار في أمر ظاهر القبح لم يجز له ذلك، لأن إنكار المنكر واجب ... وإن كان محتملا لم يجز إنكاره حتى ينكشف الحال، لأنه يحمل على السلامة أفعال الغير من المسلمين ما أمكن. ومن لم يؤثر إنكاره على الوالي وجب عليه إطلاع علمه إلى الإمام، لأن ذلك من الأمور المهمة، ولا يكشف غامضها إلا

الإمام»(أجوبة، 228). بل إن عبدالله بن حمزة من الناحية النظرية يوجب الإنكار على الوالي أو المتصرف حتى لو لحق المنكر بعض الضرر والإنتقام، إلا إذا خاف أن يؤدي إنكاره إلى «التلف أو ما يقاربه»(نفسه). ويضيف إنه إذا لم يؤثر الإنكار مرة واحدة، وغلب في ظن المنكر أن تكرار النهي يؤثر على فاعل المنكر، وجب تكرار الإنكار (نفسه).

لكن تسامح عبدالله بن حمزة في الإنكار على الولاة يترافق بتشدد في منع الإنكار على الإمام. فهو يرد على منتقديه ومناظريه من المطرفية، عند ما طلبوا تأييد ما يقوله بأدلة من الكتاب والسنة وسير الأئمة، قائلا إن الأصل من الكتاب والسنة أن للإمام ولاية عامة على الجميع في المال والنفس، وللولي أن يتحرى بنفسه ما يراه صالحا، لكنه لا يلزمه تقديم الحجج والبراهين على ما يفعله «من الكتاب والسنة وسير الأئمة. فهذا أمر لا يلزم في باب العلم، وإلزامه سهو من السائل أو جهل بصورة الحال»(نفسه، 217). وهكذا يعطي للإمام حق أن يفعل ما يراه صحيحا دون حاجة إلى أن يعطي على ذلك دليلا من كتاب أو سنة، وللمنكر فقط حق استيضاح ما غمض عليه من دواعي ما يفعله الإمام، وليس له حق الإنكار عليه وانتقاده والإعتراض عليه، حتى لو كان فعله مخالفا لما أثر عن إمام سابق، لأن الأئمة يختلفون، كما يقول عبدالله بن حمزة، ويتفاضلون في الجودة وعدم الجودة، وفي الكثرة والقلة فيما يأتون به من اجتهادات، فيكون ما يأتي به أحدهم غير ما يأتي به آخر منهم، وهو من الجنس نفسه وإن تعارض أو اختلف. ويستنتج أنه يجب أن يلحق بما أتى به السابقون من اجتهادات. «فليس لآخر أن يقول إن هذا غير ذلك فلا أقبله. فإنه يقال له: فإن كان غيره فإنه من جنسه»(218 - 219).

وأمام هذا الحظر على الإنكار على الإمام وانتقاده، كان لا بد أن تصل العلاقة بين عبدالله بن حمزة وبين المطرفية إلى الصدام والإقتتال. وهو صدام تزايد بالتدريج بفعل ما عرف عن المطرفية من تمسك بمعتقداتهم، وما عرف به الإمام من قوة في الحجاج، ومن مزاج حاد، واصرار على المضي فيما يريد دون أدنى ميل للتسامح. فإذا كان رجال المطرفية يعتقدون ضرورة أن يعود الإمام إليهم باعتبار اعتقاداتهم مرجع الزيدية الذي لا مرجع غيره، فإن الإمام يرى أنه السلطة الروحية والدنيوية المطلقة، ومن واجب المسلمين الخضوع لها دون تردد أو اعتراض. وزاد الخلاف شقة أن الأمر لم يعد محصورا في الجدل النظري أو المناظرات الكلامية المجردة، بل تعداه إلى صد الناس عنه، والتشكيك في صلاحيته للإمامة إلى حد منافسته لا في ممارسة سلطاته فحسب،

بل وفي أهم مقومات إمامته وهي الجباية. إنهم باختصار يقدمون نموذجا عمليا مختلفا لسلطة بديلة، أي أنهم يقدمون إمامة بديلة.

إعادة قراءة عبدالله بن حمزة لفكر المطرفية:

لذلك يعيد قراءة فكرهم من وجهة نظره، ليقدم للقارء ولأنصارهم حقيقة ما يخفون على نحو يجردهم من أي أنصار، ويحاصرهم نظريا ليسوغ إبادتهم جسديا. فإذا كانوا يجادلون حول الفضل والشرف، ويبشرون بأن الناس لا يتفاضلون سوى بالعمل، فإنه يقدم هذه المسألة باعتبارها «مفاوتة آل الرسول»(أجوبة، 226). ويعيد هذا «الضلال» إلى أنهم أخذوا مذهبهم عن غير «عترة رسول الله (ص) الذينهم الوصلة إلى الله، و (كذلك) أخذها (المطرفية) دبن الأمة (عن غير العترة). ولا يوجد عليه (مذهبهم) شاهد من كلام الله الذي هو الشاهد الآخر وبأيدي العترة زمامه وهم تراجمته»(شرح الرسالة الناصحة، 14). واستندوا في مذهبهم إلى أقوال مشائخهم، الذين يسردون سلسلة الإسناد عنهم منذ مطرف بن شهاب، ويواصلون الإسناد عنه إلى النبي (ص). ومن المؤسف أن عبدالله بن حمزة لا يورد أمثلة على هذا الإسناد لتساعدنا على تبين أهم رجالهم الذين ينقلون عنهم، وطريقة الربط بين هؤلاء الرجال وأئمة الزيدية، وإن كان يقول بأسلوب ساخر إن مشائخهم يواصلون سلسلة سند مذهبهم «إلى النبي (ص)، عن جبريل، عن الله. وربما لحق الإسناد إلى إسرافيل وميكائيل وعزرائيل»(نفسه، 28).

ومما يجادلهم فيه قولهم إن فعل الإنسان لا يعدوه ولا يوجد في غيره، وإن هذا الفعل ضرب وانضراب، الضرب فعل الإنسان» وهو حركة يده لا يتجاوزها، والإنضراب انقطاع الجسم وهو فعل الله بما يجعله ينقطع (الرسالة الهادية، 166). ويستنتج من ذلك أنهم يضيفون أعمال الإنسان جميعها إلى الله. ولكنه يستدرك قائلا «ثم مع ذلك نفوا عن الله جميع الحوادث، وأضافوها إلى الإحالة والإستحالة». وهذا، وإن ناقض حكمه بأنهم مجبرة، فإنه يقترب بهم، في رأيه، من أقوال الفلاسفة «وإن كانت الفلاسفة أفضل منهم، والكل من الفريقين كافر بإجماع الأمة»(نفسه).

أما الجبر الصريح الذي ينسبه إليهم فهو قولهم إن البهائم مجبورة في أعمالها (نفسه). وهو لذلك يسميهم «المجبرة المطرفية» في بعض النصوص (الدرة اليتيمة، 171). وهو لا يستفيض في مناقشة أقوالهم، ولا يجادلهم بالتفصيل كما فعل القاضي جعفر من قبله. ويبدو أن لقاءاته بفقهائهم ممن يقدرون على مجادلته كانت محدودة. ولكن لا يبدو أنه ينقل عن مؤلفاتهم، بل يستقي أحكامه من مؤلفات القاضي جعفر بعد

أن صارت المرجع الزيدي الرسمي في الفترة التي تولى فيها الإمامة، وعما يتناقله خصومهم من أقوال. وهو يقول عنهم «بلغنا عن قوم ينتحلون التشيع في عصرنا هذا، أنهم أحالوا بالحياة إلى اعتدال الأغذية، وتكافي الأمزجة، وأحالوا الموت إلى اختلاف الأغذية، وانحراف الأمزجة، وأن كل واحد من الأمرين يحصل للعبد نقيض مراد الحكيم جلت قدرته، وما لله سبحانه وتعالى في الحياة والموت لمن مات دون مائة وعشرين سنة إرادة»(شرح الرسالة الناصحة، 130). وسيتضح فيما بعد حين نتناول آراء المطرفية أن هذه الروايات عنها تروي معتقداتها على نحو يحرض العامة عليها، ويجعلها تتناقض مع معتقدات راسخة في أذهان الناس.

ويبني على هذا التشويه لأفكار المطرفية حكمه بإخراجهم من الشيعة وإلحاقهم بالطبعية، ومن ثم الحكم بإلحاد رجالها جميعهم. وبذلك تقل الجدل معهم إلى مسألة «إثبات الصانع تعالى، وتوحيده، وما يجوز عليه وما لا يجوز»(نفسه).

لكنه في مكان آخر يقول إنهم مترددون «بين الطبائعية والثنوية والمجوس والنصارى واليهود»(العقيدة النبوية، 12). وينسب إليهم من أقوال «الطبائعية» نفيهم نسبة الحوادث إلى الله والرجوع بها إلى إحالات العالم وتأثيرات الطبائع. ونسب إليهم من أقوال الثنوية نفي فعل المكروهات والمضار عن فاعل الخير (في صفات الله)، ومن أقوال المجوس نسبة الأمراض والآلام إلى الشيطان (؟)، ومن أقوال اليهود نفي نزول القرءان وغيره من الكتب المقدسة على الأنبياء، ومن أقوال النصارى القول بالأب والابن والروح القدس حيث قالوا إن صفات الله قديمة (؟)(نفسه).

وهو لذلك يقضي بإخراجهم من ملة الإسلام. ويقسم إلحادهم إلى قسمين: إلحاد في ذات الله وإلحاد في فعله. فإلحادهم في ذاته أنهم أثبتوا لله صفات قديمة فجعلوه أكثر من واحد، وجعلوا وحدانيته خمسة. وأما إلحادهم في فعله فلأنهم نفوا عنه أعمالاً مثل الأمراض والمصائب والبلايا والمضار، وأضافوا إليه أفعال الناس بالآلات من حيث فطر الآلات على أن تكون قابلة للتصرف بها، فتكون تلك الأفعال فعلا له عن غير عمد. ويقول إنهم يقولون إن الله لم يقصد فعل شيء بعد الأصول الأربعة التي هي الماء والهواء والريح والنار، وجعلوا الحوادث تحصل بإحالات الأجسام واستحالتها، ويأخذ عليهم عجزهم عن تحديد هذه الإحالة وتعريفها (العقيدة النبوية، 8).

ومما ينسب إليهم نفيهم للإمتحانات بالأمراض والآفات، كالجذام، والبرص، والعمى، والصمم، ونقصان الخلق، وآفات الزروع كالجراد، و «الضريب»(تفسد المزروعات من شدة البرد»، وغير ذلك. «وربما تعدوا (ذلك) إلى نفي الصفة الكريهة،

والهوام الوحشة كالديدان، والجعلان». ويرد على ذلك بالقول «لو جوزنا أن صانعا غير الله يقدر على خلق الأجسام والحيوان لكان شريكا في الأمر، جديرا بالعبادة»، مستشهدا على ذلك بقوله تعالى **﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخرين بين السماء والأرض، لآيات لقوم يعقلون﴾**(البقرة، 164)(نفسه، 9 - 10).

ويستخدم أقوالا تشبه تلك التي أنكرها على الجبرية لإلزام المطرفية بالرضى بقضاء الله الذي لا يسخطه إلا عاص. ولذلك يكفرها «لما سخطت قضاء الله سبحانه وتعالى في الأسقام، والموت، والآفات، والجدب، والصور الوحشه في المنظر وإن كانت حسنة في الحكمة». وبذلك يعود إلى قول المجبرة إن ما يبدو قبيحا في نظر الإنسان ليس قبيحا في الحكمة الإلهية (الرسالة الإمامية، 167).

ويتفق مع المطرفية في القول إن القلب محل العقل، وفي القول بوجود علم مكتسب يعرفه بأنه «المعنى الذي ينتفي عن النفس بالشك والشبهة وإن انفرد»(نفسه، 183 - 184). لكنه لا يذهب إلى حد الإتفاق معها في قولها إن العقل مكون من العلم المكتسب والقلب.

وينسب إليهم قولهم بجواز الكذب عند الضرورة وإن كان لا يحدد الشروط التي يكون الكذب جائزا متى توفرت، وما إذا كان نوعا من التقية المعروفة عند الشيعة أم لا (الشافي، 2/ 59).

وعلى الرغم من تكفيره لهم بهذه الأقوال التي نسب إليهم، فإنه يبدو حينها وكأنه لم يستقر على رأي محدد فيهم. ولعل بعده في أغلب فترة إمامته عن مناطق تواجدهم، وانشغاله بحرب الأيوبيين وبتمردات المناطق الواقعة تحت سلطته، يجعله عاجزا عن تطبيق أي حكم عليهم. ولذلك نجد أحكامه عليهم متفاوته ومختلفة في درجة تشددها تبعا لإشتداد توتر العلاقة بينه وبينهم أو تراخيها. فهو مثلا يحكم على منكر الفضل، ويقصد بذلك المطرفية تحديدا، بأنه باغ (شرح الرسالة الناصحة، 115). والباغي صفة كانت تطلق على من يخرج على سلطة الإمام، ويتوجب قتاله لإعادته إلى طاعته. ومع ذلك يظل هذا حكما أخف بكثير من التكفير. لكن هذا التخفيف من الحكم يبدو ناتجا من ضعف موقف الإمام العسكري. لأنه ينقل عن الناصر الأطروش فيما يشبه التهديد لهم أنه كان يمضي في الحرب متقلدا القرءان والسيف ويقول «قال أبي رسول الله (ص) إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي. فهذا كتاب الله، وأنا عترة رسول

الله (ص). فمن أجاب إلى هذا (القرءآن) وإلا فهذا [السيف]»(نفسه، 55). وفي شرح الرسالة الناصحة التي ألفها قبل مذبحة المطرفية تمنى النصر عليهم بالتهديد المبطن في قوله «لا يمتنع في حكمة الله أن يؤيد من عترة محمد (ص) في هذا الوقت رجلا يطفيء نار الكفار . . . فينقلب المنكر لفضلهم (العترة) عارفا، والنافر عنهم آلفا»(ق 58).

لكنه حين واتته الفرصة بانتصاره على الأيوبيين في صنعاء تمكن من الوصول إلى مناطقهم، ومن ثم حسم أمره معهم، فأصدر، في نص ملحق بمخطوطة (شرح الرسالة الناصحة)، يبدو أنه يعود إلى أيام قتاله لهم، حكما يقضي بقتل البالغين من رجالهم واسترقاق نسائهم وأطفالهم، متناقضا مع ما كان قد قاله من قبل «إن استرقاق العرب مفسدة في الأزمنة بعد النبي (ص)، وقد كان قبل ذلك حلالا»(شرح الرسالة الناصحة، 132). وينسب الحكم بقتل المقاتلة منهم وسبي الذراري إلى كتاب بعنوان (كتاب الهاشمة لأنف الضلال من مذاهب المطرفية الجهال) للإمام المتوكل أحمد بن سليمان. وعلى الرغم من أن محمد بن محمد زبارة قد نسبه أيضا إلى هذا الإمام استنادا إلى ما قاله عبدالله بن حمزة، فإننا باستعراضنا أخبار هذا الإمام من واقع سيرته، ومؤلفها معاصر له، لا نجد أي ذكر لهذا الكتاب. وسبق أن أشرنا إلى أن عبدالله بن حمزة ينسب له أيضا كتابا يتناول المطرفية في حين أن ذلك الكتاب من تأليف القاضي جعفر. كما أن قسوة هذا الحكم تنتمي إلى عهد عبدالله بن حمزة في مرحلة قتاله للمطرفية وعزمه على إبادتهم. فلم يعرف عن الصراع بينهم وبين أحمد بن سليمان أنه وصل إلى هذه الدرجة من الحدة ومن القسوة في أحكام الردة والتكفير والإسترقاق. كما أنه لم يعمد إلى سبي أحد من خصومه من الزيدية ومن غيرهم، بل وكان ينكر على عسكره المبالغة في نهب من يغزوهم. والحقيقة أن عبدالله بن حمزة هو الإمام الوحيد الذي سبى بعض خصومه في تاريخ اليمن. ولا يستبعد أن يكون الكتاب الذي يخرج المطرفية عن الإسلام ويقضي بارتدادهم من مؤلفات القاضي جعفر. ففي مؤلفاته الأخرى أقوال مشابهة كثيرة. ومن ذلك ما ينقله عبدالله بن حمزة عن هذا الكتاب حين يورد عشر مسائل قالتها المطرفية تزيد بها على خطأ «الملحدة والدهرية والمجبرة والقدرية» وخمسة عشر مسألة فيها «مذاهبهم التي ينقض بعضها بعضا»، وموافقتهم «للمجوس والثنوية في أربع خصال»، و لليهود في سبع خصال، وللنصارى في خصلتين، ولعبدة الأوثان في خمس خصال. وينتقل للحديث عن المسائل التي «شاركوا فيها أهل الضلال من هذه الأمة»: منها «أربع خصال من مقالات الباطنية ومن جرى مجراهم، شاركوهم

فيها مع مشاركتهم في العشر الخصال التي شاركوا فيها الطبعية، لأن مذهب الكل في ذلك واحد» وهي:

1- إنكار بعث البهائم يوم القيامة.

2- تأويل آيات القرءآن التي تخالف ما يذهبون إليه بصورة لا تتفق مع الظاهر.

3- القول إن الإمام يجب أن يكون أعلم الناس وأزهدهم وأشجعهم وأن تتوفر فيه غير ذلك من صفات الفضل، وهي شروط تؤدي إلى سد باب الإمامة على الناس، فلا يصلح لها أحد لتعذر توفر هذه الشروط مجتمعة في شخص واحد.

4- تجويز شيء من الكذب لجلب نفع أو دفع ضرر، «بل ربما تقول المطرفية بوجوب شيء من الكذب».

وينقل عن ذلك الكتاب قوله إن المطرفية تشارك المشبهة في مسألتين، هما:

1- إيثار التقليد على النظر في الدليل. ويستدل على ذلك من أنهم في مجادلاتهم يرددون «قد كان مشائخنا المتقدمون على هذا المذهب فلا نخرج عنه».

2- قولهم إن أسماء الله هي ذات الله «فجعلوا لله أسماءا معدودة وأبطلوا التوحيد بذلك».

ويسرد ثمان خصال شاركوا فيها المجبرة، وهي:

1- قولهم إن جميع ما وجد في المكلوم من الجراح والآلام عند ضرب السيوف وطعن الرماح وغيرها، فعل الله. يستنتج ذلك من قولهم إن فعل المرء لا يعدوه، ويخلص من ذلك إلى أنهم بهذا يضيفون القبيح إلى الله.

2- قولهم إن ما يتردد في الكهوف والجبال وغيرها من صدى فعل لله. ويرى أنهم بهذا ينسبون الكذب إلى الله إذا كذب إنسان بالقرب منها وتردد صدى كذبه. ويجعل ذلك يشبه قول المجبرة في نسبتها القبيح إلى الله.

3- قولهم إن البهائم مجبورة في أعمالها.

4- قولهم «إن الله سبحانه قد قضى بالباطل كما تقول المجبرة».

5- قولهم إن الله مريد لما حدث من الجراحات وضرب السيوف وطعن الرماح من حيث أنه فعل هذه الأفعال من غير قصد، في حين أن كل فعل له فهو مراده، وهذا يعني أنه مريد للظلم.

6- نفيهم للعوض على ما يصيب المؤمنين والأطفال من المضار في النفوس والأموال، كما تنفيه المجبرة. وعد ذلك ظلما منسوبا إلى الله.

7- تجويزهم أن يأخذ الله الولد بذنب والده، بتجويز استرقاق أولاد المشركين دون عوض للأطفال، مما يجعل ذلك ظلما يرتكبه الصانع الحكيم بحق من لا يستحق هذا العقاب جزاء ذنب اقترفه.

8- قولهم إن الله لم يقصد كافرا بنعمة أبدا. «بل أكثرهم يقول لم يقصد مسلما بذلك أيضا».

وينسب إليهم مشاركة الخوارج في ثلاث خصال، هي:

1- اعتراضهم على الإمام، وطعنهم في سيرته، وطلبهم منه أن يصير إلى رأيهم، فإن امتنع نكثوا بيعته وخرجوا عن طاعته. ويشبه حاله معهم بحال علي بن أبي طالب مع الخوارج.

2- تجويزهم لأنفسهم تجييش الجيوش لمحاربة من تولى من الأئمة.

3- بغضهم لآل البيت، واستخفافهم بحقهم.

وبهذا يكمل سبعة عشر مسألة ألزمت المطرفية مشاركتها للفرق الإسلامية «الضالة» فيها. وينتهي إلى القول: وبهذا اكتملت «سبعين خصلة من خبائث الخصال جمعت المطرفية بينها. فكذلك صاروا مخالفين للبرية»(ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 151 - 154).

وإذا كان عبدالله بن حمزة ينقل هذه المسائل والخصال عن الكتاب المذكور، فإن تعداد المسائل على هذا النحو الموجز دون استفاضة في الحجاج وفي سرد الأدلة، أسلوب معروف في مؤلفات القاضي جعفر الذي سنتعرف عليه فيما بعد عندما نستعرض أقواله. بل إننا نجد هذه المسائل جميعها في مولفاته، وفي غالب الأحيان منقولة حرفيا دون أي تحوير أو إضافة أو حتى تفسير، باستثناء بعض التقديم والتأخير، كأن يؤخر المسألة الثانية إلى الرابعة، إو ما يشبه ذلك. وهو تغيير طفيف في الترتيب لا يؤثر على جوهر المسألة وصياغتها. ودليل آخر على أنها منقولة عن القاضي جعفر وليس من الإمام أحمد بن سليمان، وهو أننا نجد في ما وصلنا من مؤلفات هذا الإمام ما يفيد أنهم متأولون في الفروع دون إشارة إلى اختلاف معهم في الأصول (حقائق المعرفة، 55 - 56).

قتل المقاتلة وسبي الذراري:

ومع أنه يحتمل أن يكون عبدالله بن حمزة قد قال عن المطرفية ما ورد فيما عرضناه آنفا، من أحكام ما تزال غير متشددة قياسا إلى ما فعله بها فيما بعد، في وقت

كانت العلاقة بينه وبينهم ما تزال حسنة، فإننا لا نجد ما يشير إلى تكفيرهم أو القول بارتدادهم إلا في مرحلة متأخرة من إمامته، عندما أصبح في حالة مواجهة وقتال معهم. ويبدو أنه قد ألف (شرح الرسالة الناصحة) قبل أن يتوصل إلى قرار الحكم بقتل رجالهم واسترقاق نسائهم وأطفالهم، على الرغم من قوله فيها إن «من أنكر فضل الأنبياء كفر، ومن أنكر فضل العترة ومفاضلة الله بين عباده فسق بالإتفاق (بين الأمة) ولم يبعد تكفيره»(ق 15). وأخيرا يستدرك في ملحق بهذه الرسالة فيحكم مستندا إلى ما نسبه خطأ إلى الإمام أحمد بن سليمان بأن المطرفية «خرجوا من جملة المسلمين . . . فلا تحل مناكحتهم، ولا ذبائحهم، ولا رطوباتهم (مأكولاتهم ومشروباتهم)، ولا تقبل شهادتهم، ولا يجوز دفع الزكاة وغيرها من حقوق الله إلى أحد منهم، ولا يجوز دفنهم في مقابر المسلمين، ولا الصلاة على أحد من موتاهم. ويحكم فيهم بأحكام الكفار، ويحكم في هجرهم، وأماكنهم التي غلبوا عليها وحكموا فيها على ساكنيها باتباعهم في مذاهبهم، بأحكام دار الحرب»(ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 155).

وهكذا لم يعد بإمكان المطرفية إزاء هذا الحكم الحاسم، الذي لا يترك أي مجال للتسامح أو للشك، الإستشهاد بالإمام الهادي، كما لم يعد يجديهم القول إنهم متمسكون بأقوال القاسم بن إبراهيم الرسي، أو المرتضى بن الهادي. ولم يشفع لهم انقطاعهم للعبادة والزهد وأعمال البر. فكل ذلك في نظر الإمام مظاهر خارجية لا تجديهم عنده شيئا، ولا تنفي خروجهم من الإسلام في نظره. بل إنه يجعل عصيان الإمام وحده كافيا لإدخالهم في جملة الكافرين الخارجين عن ملة الإسلام.(ملحق الرسالة الإمامية، 201).

ويوضح معنى حكم دار الحرب بقوله «تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم، ويغزون ليلا ونهارا، ويؤخذ ما حازوا فيئا، ويقتلون بالغيلة والمجاهرة، ولا تقبل توبة أحد منهم ممن اعتقد جواز الكذب بل وجوبه لدفع الضرر وقوة دينه . . . فلا تقبل توبتهم لأنها كذب». ويمكن إدراك جوهر المأساة التاريخية التي ألمت بالمطرفية من جراء هذه القسوة الهمجية حتى مع الذين قبلوا بالتخلي عن معتقداتهم أمام خطر الموت الذي لا مهرب منه، من واقع أنه حكم يستند إلى أن الإمام يبني منطقه الخاص بأسلوبه هو، دون أدنى حساب لحقيقة ما يعتقد الخصم، وما يؤمن به. فهو يتأول أقوالهم على نحو يناسب ما يذهب إليه أو ما يريد الوصول إليه، ويتوصل إلى إلزامهم بما لا يقولون. بل إنه يقولهم أقوالا ينكرونها ولا يقبلون بها. وهو يؤكد ذلك بنفسه حين يقول «فما التقينا بأحد منهم إلا وسلم وشهد بكلمة الحق». وبدلا من أن يحملهم على السلامة ويدع

علم باطنهم إلى الله، يجعل هذه الشهادة بكلمة الحق كذبا من باب التقية أو التظاهر الذي يخفي حقيقة الكذب المضمر. ولاحقهم حتى إلى المناطق التي لم يكن لهم فيها وجود مستقل أو هجر، فقال أما في حال ما إذا «كانوا شيعة منتشري الأمر، لا شوكة لهم، قتل رجالهم ونساؤهم لمكان الردة، ويجري على أطفالهم حكم المسلمين، ويسلم إليهم ميراث آبائهم»(ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 155 - 156).

ويعود أول خبر عن ابتداء قتله لهم إلى سنة 603 هجرية / 1206(1207)م، وإن كان الحجوري في روضة الأخبار يعيد ابتداء هذا الصدام إلى وفاة الأمير العفيف بن محمد بن مفضل سنة 600 هجرية / 1203(1204)م، وهو الذي كان يتولى الدفاع عنهم، ورد القول بكفرهم. لكن يبدو من الملابسات التاريخية آنذاك أن الإمام لم يستطع في البداية سوى الهجوم على هجرة قاعة في جبل عيال يزيد إلى الغرب من عمران، حين دخلها بتراجع الأيوبيين نحو صنعاء سنة 603 هجرية / 1206(1207)م. ولا تتوفر تفاصيل عن المذبحة التي أقدم عليها الإمام بحق هذه الهجرة المطرفية المهمة. لكننا نجد فيما بعد بعض رجال المطرفية بعد أن هربوا من مجزرة قاعة إلى مسور وإلى وقش. ويبدو أن من هربوا منهم إلى مسور طلبوا حماية سلطان مسور، وفقا للتقاليد القبلية التي لا تزال معروفة إلى اليوم باسم (المواخاه) (روضة الحجوري، 313، إنباء الزمن، 303، غاية الأماني، 1/ 390). ومن المحتمل أن التسمية كانت مستخدمة حينها من حيث أن الكلمة عربية فصيحة (مؤاخاة) والعادة نفسها عادة عربية أيضا.

ويبدو أن مذبحة قاعة وتشرد من فر منهم أمام خطر الموت إلى المناطق المختلفة قد جعل أخبار الكارثة التي حلت بهم تنتشر معهم، حتى بدأت علامات الإنكار تصل إلى الإمام نفسه. فهو يقول ردا على ذلك «فلما كان ذلك (قتل المطرفية وسبيهم) انتشروا في الآفاق متكذبين، وحكوا حكايات مستحيلة جرت بها عاداتهم»(الرسالة الهادية، 147). ويواصل مكفرا أكثر الأمة بشتم العترة، أو بتصويب شاتم العترة فيسري عليهم حكم الشاتم. ويرى أن من لم يتمسك بالعترة ليس كافرا حكما فحسب، بل ويضيف إلى ذلك أن المتأخر عن إجابة دعوتهم كافر (الدرة اليتيمة، ق 204 - 205). ويأتي هذا التشدد في توسيع دائرة التكفير من واقع أن كتاب الدرة اليتيمة قد ألف للرد على التساولات التي أثارتها هذه المذبحة غير المسبوقة، في منطقة ألفت الحرب ولا يأمن أحد أن يكون في يوم من الأيام بين ضحايا هذا الغلو في تبرير القتل والسبي عن طريق إلزام الخصم ما لا يقول، وسد باب التوبة والتراجع، وحرمان الأسير من أية حماية إنسانية. ووصل الإنكار حتى إلى أنصار الإمام نفسه الذين لم يطيقوا هذه القسوة

الوحشية بحق المطرفية مع أنهم مسلمون وعليهم من إمارات العبادة وسيماء الصلاح ما لا يخفى على العين. ويبدو أن أحد هؤلاء الأنصار قد ألف رسالة ضمنها تساؤلاته في هذا الشأن (نفسه، 181). فلجأ الإمام حتى يسد باب الإنكار إلى تكفير المقلد للمطرفية «والمحب لهم، ومحسن الظن بهم، والشاك في كفرهم»(أجوبة، 212 - 213).

وعلى الرغم من قتل الإمام للمطرفية في قاعة وتشريد من استطاع الهرب منهم، فإن الإتصالات لم تنقطع بينه وبينهم، عن طريق سلطان مسور آنذاك. فالحجوري يذكر أن مناظرة جرت في مسور سنة 604 هجرية / 1207(1208)م، أي في العام التالي لمذبحة قاعة، بين الإمام وأحد فقهائهم ممن هرب من قاعة ويدعى الفقيه أحمد بن أسعد الفضيلي، في محاولة لإقناع الإمام بالرجوع عن حكمه الجائر عليهم. ومع أن الحجوري لم يتحدث عن نتيجة هذه المناظرة، وعما أسفرت عنه وساطة سلطان مسور بين الجانبين، فإن سياق الأحداث يشير إلى أن الإمام لم يتراجع عما قرره قبل ذلك. فقد كان ينتظر الظروف المواتية التي تسمح له بتوجية ضربة ماحقة إليهم، تؤدي إلى إبادتهم.

وفي سنة 609 هجرية / 1212(1213)م خرج محمد بن منصور بن مفضل، وهو أخو الأمير المنتصر المذكور سالفا، وكان يدعى «المشرقي» لتردده بين وقش وممتلكاته في خولان العالية (المشرق)، وتوجه إلى مسور بمن جمع من المطرفية في وقش وغيرها، ومن ناصرهم من رجال القبائل المجاورة. ولعل سلطان مسور وعدهم النصرة بالمقاتلين. ثم خرجوا من هناك جميعا إلى المصانع، وحشدوا أنصارهم في الأهجر والأشمور وحلملم وما جاورها. وناصرهم بعض سكان المناطق الواقعة شمال غرب صنعاء، وهي التي تسميها المراجع «حمير»، فتوجهوا معهم لحصار قوات الإمام التي كانت مرابطة في المنطقة وتتحصن في حصني عران والمصنعة (روضة الحجوري، 313، غاية الأماني، 1/ 391). ويصف الإمام هذا المشرقي بأنه رأس المطرفية «وسيفهم ولسانهم». ويضيف أنه «ظاهر أهل التطريف» مع أنه أحد آل الهادي. وينكر عليه بذلك مخالفة «المعلوم من مذهب أهل البيت»، ويتهمه بأنه «ادعى الإمامة وهو غير مستحق لها»، وأنه ادعى أنه عثر على كنوز «دقيانوس (دقلد يانوس) المعروف في قصة أهل الكهف». ولا يوجد مصدر آخر يثبت أن المشرقي ادعى الإمامة. وإذا كان ذلك صحيحا فإنه لا تنقصه الشروط والدوافع، فهو من آل الهادي، وبالتالي من آل الحسن والحسين الذين تحصر الزيدية الإمامة فيهم. وهوحائز على رضى قسم مهم من الزيدية وهو المطرفية مما يعني أنه كان على شيء من الصلاح والزهد والعبادة. والتفافهم من

حوله يجعله يحضى بدعم عدد لا بأس به من الفقهاء والأنصار. ويبدو أنه كان غنيا له ممتلكات واسعة في المناطق القريبة من وقش وفي خولان العالية أيضا. وكان أيضا يتولى بعض الأوقاف في حدة ويحصل على عائدات منها. لكن السلطة لا تكتسب بالمؤهلات النظرية، وإنما تكتسب بالغلبة دائما. ولعل عبدالله بن حمزة عد خروجه إلى مسور والمصانع لإنكار مذبحة المطرفية إعلانا لإمامة منافسة.

وقد اعترض بعض أنصار الإمام على تكفيره للمشرقي، لأنهم كانوا يسمعونه في «الملاقي»(التجمعات) «يحكي مذهب الحق، ويحلف عليه أنه اعتقاده واعتقاد شيعته المطرفية». فرد الإمام أن المعلوم ضرورة (؟) من المشرقي وأصحابه خلاف ما يظهرون. ويتساءل «كيف يصدق إذا جاء بخلاف المعلوم؟». وسئل أيضا عن حكم من بايع المشرقي، وحارب معه لما ظهر منه من الصلاح، وصوبه، وأحبه، أو حارب معه ولم يصوبه ولا أحبه؟». فأجاب أن من تابعه كفر، ومن صوبه كفر، ومن أحبه كفر. وبدهي أن من حارب معه كافر، لأن الحرب تتضمن النصرة والولاية (أجوبة، 215).

وسأله أحدهم عن الحجة في تكفير أهل المصانع ومنهم من لا يعرف اعتقاد المطرفية، فأجاب أن الدليل على كفرهم ما يلي:

1- تماليهم على منع الصدقة (الامتناع عن دفع الزكاة إلى الإمام)، وإظهارهم أن بلادهم لا تحتمل الزكاة لعدم توفر النصاب الذي تجب فيه الزكاة.

2- متابعتهم للمشرقي والمطرفية، ومن تابع الكافر يعد كافرا، سواء أكان عن إعتقاد أم عن تقليد. ويقول إن أهل المصانع، جميعهم، «تمالوا على حب المشرقي والمطرفية ... ومعلوم ضرورة أن الكل تلقاه بالقبول، وأظهر البشر والبشاشة به، وتحملوا المؤن في حقه» وأنفقوا الأموال في نصرته (أجوبة، 216).

وقد برر معترض آخر من أنصار الإمام خروج بعض أهل المصانع على الإمام بالشك في إمامة عبدالله بن حمزة لشبهة عرضت لهم من تصرفات ولاته، وإكراه الناس على دفع ما يزيد على الزكاة المحددة شرعا، وأنهم لا يعرفون معتقدات المطرفية إذا أحبوا المشرقي وأحسنوا الظن فيه «لما ظهر من صحة اعتقاده، ولم يعلم منه خلاف ما أظهر». وقد يكون «حارب معه للدفاع عن نفسه وماله ... سواء مصوبا للمشرقي وأصحابه وما فعلوه أم لا». ويكرر الإمام في الرد على هذه الإعتراضات حكمه بتكفير من عاشر المطرفية. ويرد على القول بأن الخروج على الإمام قد يكون بسبب الشك في إمامة الإمام لأجل تصرف الولاة قائلا، إن ولاة النبي (ص) وعلى بن أبي طالب (ع م)

الله وجهه حدثت منهم حوادث كبار سفكت فيها دماء، واستبيحت فيها النساء، فلم يقدح ذلك في النبوة والإمامة. وهكذا يستنتج عبدالله بن حمزة أن ظلم ولاته للناس لا يوجب الخروج عليه كما أوجب لنفسه الخروج على ولاة الجور. وهو أمر متعلق بتجويز الحاكم لنفسه ما لا يجوزه لغيره.

ويجوز لنفسه إكراه الناس على دفع ما يزيد من الأموال على الزكاة. ويجعل ذلك داخلا ضمن امتلاك الإمام لحق التصرف في الأموال والنفوس. ويبيح أخذ الزكاة اقتراضا قبل حلولها، ويستشهد بمثال الهادي مع بني الحارث في نجران، وهو أمر أثار حينها حربا خسر الهادي على إثرها سلطته في تلك المنطقة. ويستدل على ذلك أيضا باقتراض النبي (ص) الزكاة من عمه العباس، مع أن هذا اقتراض طوعي لا يفي بغرض الإحتجاج في مسألة الإكراه على دفع ما لم يحل أوان دفعه.

ولا يجيز لأحد محاربة الإمام أيا كانت الأسباب، حتى ولو كان الدفاع عن النفس والمال. وفي حال حدوث حرب على الإمام في منطقة يعيش فيها، يتوجب عليه الهجرة إلى الإمام للحرب معه ومناصرته على أعدائه. ويعد بقاء المرء في مناطق نفوذ أعداء الإمام كفرا، لأنه شارك محاربي الإمام في السكن، سواء أكان مصوبا لهم أم مخطئا لهم (أجوبة، 213 - 215).

وقد عمم هذا الحكم على جميع المناطق التي تتوفر فيها هجر للمطرفية أو نفوذ أو تأثير، معتبرا أن أي دار يظهرون كلمتهم فيه، ولا يستندون فيه إلى ذمة أو جوار من أحد المسلمين فهي دار كفر. ينطبق هذا الحكم على هجرتهم في عوشان وغيرها من هجرهم. ولكنه أغلق باب الذمة والجوار، وصد الناس عن العطف عليهم ومحاولة إنقاذهم بقوله إنه حتى لو كانوا في ذمة وجوار من يعتقد صلاحهم، فهو كافر لممالاتهم، وبالتالي فداره مثل دارهم دار حرب، يحل فيها قتل البالغين من الرجال وسبي النساء والأطفال (ملحق بشرح الرسالة الناصحة، 156).

وقد تجمعت المطرفية بقيادة المشرقي إلى هجرة لهم في المصانع تسمى عوشان. جاءوا من المصانع ووقش ومسور. فحشد الإمام عسكرا من قبائل الظاهر وبني ضباع بقياد أخيه يحيى بن حمزة، وهو المعروف بشراسته في قتال الخصوم، وبقسوته وغلظته. وأباح لهم قتل الرجال، ونهب الممتلكات، وسبي النساء والأطفال. فنزلوا بالقرى الواقعة غربي مدع حيث قتلوا ونهبوا وأحرقوا، وأخذوا النساء سبايا، وواصلوا هجومهم على القرى المجاورة، فانهزم المطرفية وهرب من استطاع الهرب ومعهم المشرقي إلى مسور، تاركين أهل القرى التي كانت تؤيهم وتناصرهم عرضة للقتل

والنهب والسبي. وانتشر الذعر بين السكان، وهرب من استطاع في هلع من وجه المجزرة.

ولحث القبائل على القتل والسبي، يحرضهم الإمام قائلا «قد أبحناهم لمن اعتقد إمامتنا من المسلمين، غيلة ومجاهرة. ومن جاءنا بأحد من ذراريهم اشتريناه بثمن مثله، وأجزناه بما يرضاه». كما أباح لهم أيضا المثلة بجثثهم بعد القتل «الرسالة الهادية، 166 – 167). وينادي القبائل المناصرة له قائلا «من تمكنتم منهم فقد أبحنا لكم دمه، وأحللنا لكم قتله وأخذ ما كان في يده. فمن كان على اعتقادنا فليمتثل في القوم أمرنا»(ملحق بشرح الرسالة الناصحة، نفسه).

وكان سبي النساء واستباحتهن موضوعا لاعتراضات عديدة. ومنها القول إن النساء اللواتي سبين قد تعرضن للوطء قبل الإستبراء، أي قبل انتهاء فترة العدة للتأكد من خلو أرحامهن من الأجنة، كما هو الحكم عند التعامل مع الرقيق. ومن الإعتراضات أن الجماعة من عسكر الإمام قد وطأوا المرأة الواحدة. فيرد الإمام قائلا «وكيف صح لهم العلم بذلك ولم يشاهدوا لخوفهم منا، وبعدهم عنا»(الرسالة الهادية، 148). ويرد على إنكار في صيغة السؤال على ما حدث في معسكر الإمام من وطء للسبايا لا يبيحه الشرع، فيقول إن ما يقال في هذا الموضوع يأتي من غلبة الظن وليس من دليل شرعي (أجوبة، 234). لكن واقعة وجود سبايا في معسكر الإمام أمر ثابت عند الإمام وأنصاره قبل غيرهم. بل إنه يجيب على سؤال أحد أنصاره عن حكم امرأة من المصانع أو غيرها صادف وجودها في المنطقة عند السبي، وهي لا تعرف اعتقاد المطرفية ولا تحبهم، فيقول إن المرأة من أهل المصانع حكمها حكم أهلها، أي تستحق السبي، ولا فرق بينها وبين امرأة أخرى في المنطقة، بصرف النظر عن معرفتها أو جهلها للمطرفية واعتقاداتهم، إلا إذا علم عنها مخالفة المطرفية وهربت من ديارهم لتسلم من السبي. أما المرأة التي تكون من غير أهل المصانع فإنها ما لم تكن مغصوبة في وجودها في المنطقة فإنه يجب سبيها، لأنها كفرت بوصولها إلى ديارهم (أجوبة، 217). ويكفر أيضا بصورة صريحة بالسكن في دار خصومه، باعتبار تلك الدار دار حرب ودارة دار الإسلام. وعلى ذلك يجري على ساكن دار الخصوم وعلى أولاده ونسائه وأمواله ما يجري على الأعداء من قتل ونهب وسبي (الدرة اليتيمة، 172). ويعلل ذلك قائلا «لأن العدو ما حاربنا إلا بأموالهم، ولا رمانا إلا بنبالهم، ولا تمكنا من زواله إلا بزوالهم»(ملحق بالرسالة الإمامية، 190).

ولذلك يوجب على كل مسلم، والمسلم هنا كل مؤمن بإمامته، أن يهاجر إليه

فإذا لم يكن هناك إمام، يجب الهجرة دائما من دار الكفر إلى دار الإسلام، وذلك انسجاما مع قوله أن من يسكن في ديار الكفر كافر. لكنه يستدرك قائلا إنه لا يفتقر إلى وجود إمام في جميع العصور (أجوبة، 215). وهو قول يخالف المعروف من تاريخ الزيدية الذي عرف فترات طويلة تراجعت فيها الإمامة واختفت. ويبدو أن موجة القتل والسبي والنهب قد تواصلت في المناطق الشمالية الغربية من صنعاء، أو ما يعرف بحمير. إذ يفهم من رد الإمام على سائليه أن أهل أقيان، بالقرب من شبام، قد لاقوا المصير نفسه. فالسائل يستفسره عن الأدلة التي استند إليها على أن أهل هذه المنطقة قد كفروا بسب «العترة، وذهبوا إلى مذهب أهل الجبر، واستحلوا إخراج الصدقة إلى غير الإمام، وهل منع الصدقة لمن يعتقد الإمامة كفر، هل صح ذلك بشهادة أو غيرها من الطريق الموصلة إلى العلم » حتى حل سبيهم؟». فأجاب قائلا «إن الظاهر من أهل هذه الجزيرة (المنطقة) الجبر، فمن ادعى خلاف ذلك بين عليه»(نفسه، 234). وهذا توسيع آخر لدائرة التكفير بالإلزام. فمن المعروف أن الزيدية في اليمن آنذاك كانوا أقلية، وأن أكثرهم كانوا مطرفية. فإذا كان قد حكم بكفر كل من لا يتابعه من الزيدية ومن غيرها، فإن من يحكم عليهم بالكفر ويبيح بذلك قتل رجالهم وسبي نسائهم وأطفالهم هم غالبية سكان اليمن في عصره. ولعل ذلك ما مكن للأيوبيين وللرسوليين من بعدهم أن يحكموا اليمن خلال قرون. ولما كان تاريخ تلك المناطق القبلية قد ألف الصراعات الدموية، وعرف القتال بين القبائل والعشائر والجماعات، وما ينتج عنه من سلب ونهب، فإن الإعتراضات انصبت على إباحة السبي، من حيث كان ابتداعا جديدا أدخله عبدالله بن حمزة في صراعه مع خصومه. ويبدو أن بعض المنكرين للسبي قد احتجوا بأنه غير مسبوق في أخبار قتال الهادي وابنه الناصر للمخالفين لسلطتهما. فكان جوابه بأن استشهادهم بأخبار الهادي والناصر في هذا غير صحيح، لأننا إذا لم تصلنا أخبار عن قيامهما بالسبي فلأن سيرهما التي وصلتنا ليست كاملة. ولأن عبدالله بن حمزة ليس متأكدا من قوة هذه الحجة، فإنه يضيف إليها سببين آخرين، قائلا إن ذلك قد يكون لأحد أمرين، إما أن الناس امتثلوا لسلطة الإمام فلا مبرر للسبي، وإما أن قوته ضعيفة ودولته غير مستقرة إلى الحد الذي يجعله يقاتل من أجل البقاء، فلا مجال للسبي «لأن السبي ليس بواجب على الأئمة، بل لهم أن يسبوا وأن يتركوا» (الدرة اليتيمة، 175). ويبين أنه لم يقم بقتل الرجال وسبي النساء إلا لأنه قوي، ولو كان ضعيفا لكان ترك السبي أصوب، لأن احتمال الهزيمة يعرضه للمعاملة بالمثل.

وعلى الرغم من أن حكم السبي يسري على أطفال المطرفية والمخالفين، فإن أحدا

لم يسجل وقائع سبي الأطفال. ولعل ذلك يعود إما إلى أن استعبادهم قد حدث ولم يصدم أحدا كما صدمه استحلال فروج النساء المسلمات دون عقد نكاح شرعي، وإما أن من أقدموا على السبي كانوا من رجال القبائل الفقراء كثيري العيال، فلا يحتاجون إلى إعالة صغار غيرهم حتى ولو كانو رقيقا. فحاجتهم إلى عمل الرقيق معدومة، وقدرتهم محدودة على تحمل إعالة هؤلاء الأطفال حتى يكبروا. ولعل استعباد الأطفال قد اقتصر على تلبية طلب سوق الرقيق إن وجد حينها. ولعلها لم تكن سوقا مزدهرة. وأغلب الظن أن أطفال من قتلوا أو سبوا قد كانوا ضحايا مجهولين لم يلتفت إليهم أحد في ضجة إنكار سبي النساء.

ويوسع عبدالله بن حمزة حكم التكفير ليشمل المسلمين جميعهم ما عدا أنصاره قائلا: «دار الكفر الأصلي هي التي يظهر فيها الكفر بغير ذمة ولا جوار، وهذا حكم دار المجبرة، والمطرفية، والمشبهة، والباطنية، والمرجئة ... ومن جانسها من أهل مقالات الكفر الذين ادعوا بقاءهم على الإسلام ... لا يظهر عندهم دين الإسلام على الحقيقة إلا بذمة أو جوار، وكفرهم ظاهر»، لا فرق بينها وبين دار الكفر الأصلي (نفسه). ويضيف توكيد «الأدلة وتظاهرها على كفر الأكثر من الأمة، بالبرهان الجلي ... فقد صح لنا كفر أكثر هذه الأمة»(نفسه، 204). واستنادا إلى هذا الحكم القاطع تواصلت الحرب وامتدت خلال عام 609 هجرية / 1212(1213)م والعام الذي يليه باتجاه شظب، شاملة المطرفية وغيرها من السكان المقيمين على الإسلام دون إلمام بعقائد المتكلمين من المطرفية أو غيرهم. وتذكر الأجوبة التي ألفها الإمام للرد على سائليه الذين يطلبون دائما أدلة صحيحة مقنعة على ما يفعله بحق هؤلاء المخالفين، أن الإمام قد أمر بخراب بيوت المخالفين بعد أن باع ما أمكنه بيعه منها حتى حين جاء ساكنوها إليه معلنين «توبتهم». لكنه يؤكد أن توبتهم غير مقبولة، لأن بعض الخارجين عليه لجأوا إلى مناطقهم. وكان قد ألزم القبائل ممن كانوا دائما أنصارا للأئمة بطرد من هرب إليهم من مخالفيه، «فما نفوهم إلى الآن، فأي توبة لهم أو صلاح»(أجوبة، 224). وحتى شهر شوال سنة 610 هجرية / 13 فبراير- 13مارس 1214م كان زعيم معارض، تسميه المصادر التاريخية ابن بربة، وأصحابه ما يزالون يقيمون عند بني محمد بن دحان التي نفهم من سياق الأحداث أنها عشيرة في شرف البياض، لم يطردوهم (نفسه). وواصل الإمام ملاحقتهم وملاحقة الذين آووهم أو الذين نصروا من آواهم. فقد كان توجه في شعبان سنة 610 هجرية / 16 ديسمبر 1213- 13 يناير 1214م إلى قاره، فأطاعه أهل حجور. وفي رمضان من العام نفسه توجه إلى الشرف فأطاعه .

أطاع، وقاتل من امتنع عن الخضوع لسلطته. ولما انتصر عليهم قتل الرجال وسبى النساء وقسمهن على عسكره بعد أن أخذ لنفسه الخمس من النساء السبيات ومن الغنائم الأخرى. وهكذا نجده في شوال 610 هجرية / 13 فبراير - 13 مارس 1214م يكتب أجوبته التي ترد على منتقديه في مسألة السبي وهو في معسكره في قلحاح، قرب البياض، من الشرف، وهو معسكر مليء بالسبايا. ثم عاد بعدها ليوجه أنظاره نحو صنعاء والمناطق القريبة منها (روضة الحجوري، 313)، حيث كان ما يزال للمطرفية نفوذ قوي، وبخاصة هجرة وقش وسنع وآنس، وامتدادات تأثيرهم هناك نحو مغرب عنس وريمة، محتمين وراء الوجود الأيوبي الذي وإن اختلف معهم لم يقدم على إبادتهم وسبي نسائهم وأطفالهم كما فعل الإمام.

وقد أتيحت أمامه فرصة إبادة المطرفية في تلك المناطق سنة 611 هجرية / 1214م، عند اضطراب حال الأيوبيين في اليمن باختلافهم فيما بينهم، وتناحرهم على السلطة. وحينها خلت صنعاء من القوات الأيوبية ليدخلها الإمام في ثالث ربيع الأول سنة 611 هجرية / 13 يوليه 1214م. وواصل الإستفادة من تضعضع الجند الأيوبي بالتوجه إلى ذمار التي استولى عليها بسهولة. وبدلا من مواصلة السير نحو الجنوب لمنازلتهم في عقر دارهم في تعز، صرف النظر عن المواجهة بينه وبينهم، وفضل حسم المعركة المؤجلة بينه وبين المطرفية. فقد أرسل أحد قادة عسكره على رأس جماعة من المحاربين لخراب مسجد المطرفية في سنع قائلا إنه «مسجد ضرار»، ومسجد الضرار هو الذي بني في المدينة المنورة في أيام الرسول (ص) لإجتماع المشركين «لإرصاد حرب الله وحرب رسوله، والإجتماع للطعن والأذية، والفتك بالمسلمين، والتهاون بحق الله وحق رسوله»(تاريخ السادة، 145). وهو مسجد هدمه رسول الله (ص) حتى لا يتحول إلى مركز للمعارضة (رودنسون، محمد، 114).

أما الإمام فقد توجه على رأس مقاتليه إلى وقش لتنفيذ حكمه الذي سبق أن طبقه على مطرفية المناطق الشمالية الغربية من صنعاء. فانتشر الرعب في صفوف المطرفية وأنصارها، ولم يبدوا أية مقاومة تذكر، بعد أن خذلتهم القبائل التي وفرت وضع الهجرة لوقش، وحمت حقهم في الإقامة بها. فطبق في تلك الهجرة ما سبق أن طبقه على قاعة من قبل، من قتل للبالغين من الذكور، وسبي للنساء والأطفال. ونجا من نجا منهم بالهرب يلاحقهم تحريضه للقبائل على استباحة من يظفروا به منهم على طريق الهرب، ولم ينج إلا من وصل منهم إلى آنس وخولان العالية، فتفرقوا في كل الإتجاهات. وأمعن الإمام وعسكره في نهب دورهم ومساجدهم، وبالغوا في خراب هجرتهم، بما

في ذلك مسجدها، وحملت بعض أخشابها إلى ظفار ذيبين لبناء منازل الإمام فيها وقد أصبحت حينها عاصمة الإمام (غاية الأماني، 1/ 400 - 401). وكان خراب وقش الضربة الأخيرة التي شردت المطرفية وفتتتها، وجعلت رجالها ملاحقين بحكم الإمام بإباحة دمهم ونسائهم وأطفالهم وأموالهم.

رسالة ابن النساخ المطرفي إلى الخليفة العباسي:

ولعل من المفيد، استيضاحا للصورة، أن نلقي نظرة سريعة على رسالة مطرفية مهمة تصور ماحدث. وهي رسالة كتبها الحسن بن محمد بن النساخ، أحد فقهاء المطرفية في قاعة. ويبدو من نسبته أنه من أسرة عملت بنسخ الكتب. وهو أحد رجال المطرفية الذين نجوا من مذبحة قاعة ولجأوا أولا إلى مسور ثم وقش. وبعد خرابها هرب إلى أنس. وهناك ألف رسالته المشهورة في كتب التاريخ في اليمن، إلى الخليفة الناصر لدين الله العباسي يستنجد به لنصرة المطرفية، وإنقاذهم من المذبحة التي ينفذها فيهم الإمام عبدالله بن حمزة. وفيها يحض الخليفة على «الإستعداد لإطفاء نار تأججت باليمن، أذكى وقودها قائم من بني الحسن، تمالى أهل اليمن على نصرته ... ولقد قدر علينا واستظهر». وتوضح الرسالة أن طموح عبدالله بن حمزة لا يقتصر على اليمن فحسب، بل إنه يستعد للإستيلاء على الخلافة العباسية بأكملها، بما في ذلك الشام والعراقين. ويبالغ ابن النساخ طمعا في استثارة الخليفة العباسي قائلا له «هي والله إحدى الكبر، التي لا تبقي ولا تذر، وأين منه المفر، ولا ملجأ منه ولا وزر .. اللهم إلا أن تنهضوا إليه جيلا بعد جيل، ورعيلا في إثر رعيل، وتعدوا للجلاد السواعد والسيوف الحداد، فعسى تحمى بحماها بغداد». وأرفق ابن النساخ هذه الرسالة، التي صاغ بعضها نثرا وقرض بعضها شعرا بحيث تتداخل مقاطع النثر بأبيات الشعر، بقصيدة تبالغ في تصوير قوة الإمام، وتخويف الخليفة العباسي من بأسه وشدته، وتطلب من الخليفة الإستعداد لقتاله ليس دفاعا عن المطرفية، بل دفاعا عن بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية (أئمة اليمن، 136 - 139).

ويبدو أن الخليفة العباسي الناصر أحمد بن المستظهر كان في حال من الضعف وفقدان السلطة لا يمكنه من فعل أي شيء لمساعدة المطرفية، هذا على افتراض أن تلك الرسالة قد وصلته. إذ لا يبدو أنها قد لاقت أي اهتمام يذكر في بغداد. وإذا كانت قد وصلت إلى عصرنا فما ذلك إلا بسبب اهتمام مؤرخي الإمامة في اليمن بها، لما فيها من مبالغات في تصوير قوة الإمام عبدالله بن حمزة، ناتجة عن حال الهلع الذي

أصاب منشئها وأمثاله وهم يشاهدون أهلهم يذبحون، ونساءهم تسبى، ودورهم تهدم، ومساجدهم تحرق وتُدمر، ويرون أنفسهم مطاردين بفتوى الكفر والردة على رغم صلاتهم وصيامهم، وتهجدهم وزهدهم. ومؤرخو الإمامة يأخذون تلك المبالغات في تصوير قوة الإمام على أنها حقيقة واقعة، ويستنتجون منها استنتاجات تاريخية. ومع ذلك، تدل الوقائع التاريخية على أن دولة ذلك الإمام لم تكن من القوة كما صورتها رسالة ابن النساخ. إذ لم تصمد أمام عودة الأيوبيين لاحتلال صنعاء، فقد خرج الإمام منها دون مقاومة. وبعد موته في مطلع سنة 614 هجرية / 1216م تمزقت دولته ببساطة. ولم يمض وقت طويل حتى وجدنا أبناءه وأمراء دولته يتصارعون فيما بينهم. بل إن أحد أبنائه تحالف مع الرسوليين، ورثة الأيوبيين في اليمن، في قتال إمام الزيدية.

إنكار المذبحة:

ويبدو أن مذبحة المطرفية، وبخاصة قتل الأسرى ومن لم يهرب ولم يقاوم من الرجال، وسبي النساء واستباحتهن، واسترقاق الأطفال وبيعهم، قد أثار موجة من الإنكار الشديد. فقد كان تقليدا ثابتا في التاريخ الإسلامي أنه إذا تحارب المسلمون فيما بينهم، فإن من غير الجائز سبي بعضهم بعضا. وقد أثار ما تبقى من رجال المطرفية بين الناس أنه حتى في حال ثبوت إمامة عبدالله بن حمزة فإن خروجهم عليه يجعلهم «بغاة» وفقا لمصطلحات الإمامة الزيدية، وهي صفة تطلق على الخارجين على الإمام. وينقل الإمام نفسه عنهم أنهم «قالوا انظروا إلى كلام الأئمة والعلماء في أهل البغي والسيرة فيهم»(الرسالة الهادية، 162). ولكي يدافع الإمام عن نفسه في وجه موجة الإنتقادات والإنكار، ألف (الرسالة الهادية) لإقناع المنكرين بسلامة موقفه، وأنه بنى حكمه فيهم على أدلة لا تقبل الشك. لكن موجة الإنكار تواصلت، مما اضطره من جديد إلى تأليف رسالة (الدرة اليتيمة في أحكام السبي والغنيمة). فهو يقول في سبب تأليفها «فلما تكرر السؤال من الأصحاب على الرغم من كتابة (الرسالة الهادية)، أنشأنا هذه الرسالة ... فليتدبرها الإخوان بعين الإنصاف، فيكون ما فيها كاف شاف [هكذا]»(الدرة اليتيمة، 209). ومع ذلك فإن تأليف هاتين الرسالتين لم يكف ولم يشف غليل المتسائلين والمصدومين بفضاعة ما أقدم عليه الإمام بحق مسلمين يعدون من خيار المسلمين عبادة وزهدا. فقد وصل إلى عصرنا مجموع فيه الكثير من الأجوبة التي باشر كتابتها وهو ما يزال في معسكره في قلحاح في الشرف كما أسلفت، وهو معسكر شهد توزيع السبيات على رجال القبائل المقاتلين مع الإمام، وشهد معاملة السبيات على نحو

أثار حفيظة بعض الأنقياء من أنصار الإمام. بل إن سبي النساء قد وصل إلى الأشراف أنفسهم الذين استنكر بعضهم سبي «بنات الهادي» ويقصدون بذلك سبي نساء من الأشراف ممن كانو على اعتقاد المطرفية مثل بني العفيف في وقش. فرد عبدالله بن حمزة على ذلك قائلا: وقد «كتبنا إلى أشرافهم الذين اقتدوا بهم في الكفر . . . بأنكم إن تماديتم في مشايعة القوم وأظهرنا الله عليكم، نسفك دماءكم، ونسبي ذراريكم وإن قربت أنسابكم منا . . . قالوا تسبي بنات الهادي؟ قلنا نعم نسبيهن لكفر أهلهن»(الرسالة الهادية، 162).

واعترضوا بأن علي بن أبي طالب لم يكفر الخوارج، ولم يسب نساءهم، بل قال فيهم «إخواننا بالأمس، بغوا علينا، فقاتلناهم حتى يفيئوا إلى أمرالله»(أجوبة، 223-224). وينقل عبدالله بن حمزة عن المنكرين للسبي قولهم «إن ترك السبي أولى للعاقبة وإن صح جوازه، لئلا يقتدي به أهل الضلال ويجعلونه أصلا»(الدرة اليتيمة، 179)، بمعنى أنه من المصلحة أن لا يصبح السبي عادة في مجتمع قبلي لا تتوقف الحرب فيه إلا لتثور من جديد، بالإضافة إلى الحرب المتواصلة مع الوجود الأيوبي في اليمن. ومن المنكرين من استشهد بأن الأيوبيين عند ما بلغوا في هجومهم براقش في الجوف لم يسبوا نساء الإمام على الرغم من محاربته لهم (نفسه، 181).

ويبدو أن أصداء مذبحة المطرفية وسبي نسائها، وما تلا ذلك من مواصلة السبي حتى لغير المطرفية في أفيان، وحجور، والمحالب، وغيرها، قد تجاوبت في مناطق واسعة من اليمن. إذ وصلت إلى الإمام رسالة من فقهاء تهامة ينكرون عليه قتل من لم يستجب لدعوته، ولم يهاجر إليه. فألف في الرد على تلك الرسالة مؤلفا سماه (الرسالة الإمامية في المسائل التهامية). ومما جاء فيها بيان الأدلة التي سوغت له ذلك الفعل الشنيع. ثم عاد فشرح تلك الرسالة محاولا إقناع من لم يقتنع. ثم وجد نفسه في حاجة إلى كتابة ملحق يشرح تلك الرسالة، وآخر ملحق بالرسالة الهادية، كلها ترد على ما أثارته مذبحة المطرفية ومن ناصرهم أو آواهم أو تعاطف معهم، من إنكار ومن تساؤلات حتى عند أنصاره ومؤيديه.

وقد حاول أن يتخذ من تلك الكارثة أساسا لصياغة نظرية يتبعها من بعده في موضوع التكفير والسبي. ويقدم لتلك الصياغة بتعريف «دار الحرب» فيقول «دار الحرب هي القرية أو الناحية التي يتمسك فيها أهله بخصلة من خصال الكفر، ولا يمكنون أحدا من السكنى فيها إلا بأن يظهر التمسك بما يدينون به من ذلك، وأن يكون من يظهر ذلك على (غير) ذمة أو جوار»(الدرة اليتيمة، 178). ومع أنه ينقل عن المؤيد بالله

الهاروني، أحد أئمة الزيدية في طبرستان قوله «الأقرب عندي أن كل موضع تظهر فيه الشهادتان، وتقام فيه الصلوات، فلا يجوز أن يكون ذلك الموضع دار كفر»(نفسه، 173)، كما ينقل عنه أيضا القول «الأقرب عندي أن يكون كل موضع يظهر فيه تشبيه الله بخلقه، أو تجويره في حكمه وإضافة القبائح إليه، والإلحاد في أسمائه، أو نفي شيء من أفعاله عنه وإضافة أفعال خلقه إليه، وتكذيبه في خبره، وتجويز إخلاف وعده ووعيده، وإنكار شيء مما علم ضرورة من دين نبيه (وكلها صفاة يجري التوصل إليها من طريق إلزام الخصم ما لا يقول على الحقيقة)، لا يجوز أن تسمى دار كفر . . . لأن أهل دار الحرب إذا دخلوا دار الإسلام وتحصنوا في حصن، فالمعلوم أن ذلك لا يصير من دار الحرب. قال فيجب أن يكون الموضع متاخما لدار الكفر ومتصلا بها، كما ذهبت إليه المعتزلة، والمتاخم هو أن يكون انتهاء حده إلى دار الحرب»(نفسه، 174). ولذلك وجد عبدالله بن حمزة نفسه في مأزق أمام هذا التعريف الجغرافي لدار الحرب، وارتباطه بثغور الدولة الإسلامية. كما وجد نفسه يواجه بموجة من الإنكار لحكمه الذي عرضنا سابقا بتكفير «أكثر الأمة» ممن يعارضون دولته حتى ولو كانوا من الزيدية نفسها. وكان هناك سؤال يتردد ببساطة قائلا: ما الدليل على استحلال قتل وسبي «من يقول لا إله إلا الله وأن محمدا رسوالله»(أجوبة، 229 – 230). ولتجنب هذا المأزق النظري الذي وجد نفسه في مواجهته، بسبب عدم استناد حكم التكفير والسبي إلى أدلة، لجأ إلى القول إن خصومه مرتدون. وعرف الردة تعريفا خاصا كيفه لينطبق عليهم، قائلا إن الردة في الشرع تعني إما الرجوع عن الإسلام جملة، وإما الزيادة في الدين ما ليس فيه. ومن ذلك ارتداد المطرفية وأصحاب مسيلمة من بني حنيفة، والمجبرة والمشبهة. وهكذا جمعهم كلهم في وصف واحد قائم على الإلزام، بصرف النظر عن اختلافاتهم. ونوع ثالث من الردة هو الردة بالنقصان، كأن يدعي أن بعض ما علم من الشعائر الإسلامية ليس من الإسلام. وهذا في رأيه هو ما فعله من ينكرون سبي أبي بكر لأهل الردة، مثل الباطنية. وهذا الرأي يخالف ما ذهب إليه الإمام الهادي يحيى بن الحسين نفسه، الذي يرى أن المرتدين في عهد أبي بكر إنما رفضوا خلافة أبي بكر لأنه لا يستحقها. وهكذا فإن الإمام عبدالله بن حمزة على رغم تراجعه في تحديد دار الحرب بحيث أخرج منه مناطق يسكنها مسلمون لا يوافقونه الرأي، فإنه عاد في تعريفه للردة فوسع دائرة من حكم عليهم بالردة من المسلمين الذي يخالفونه الرأي (الدرة اليتيمة، 181).

ويفرق، على أساس العنصر، بين المرتد من العرب والمرتد من غير العرب. فإذا

كان المرتد من غير العرب منفردا، ولم يجمع من حوله جماعة تهدد الجماعة الإسلام (والجماعة هنا تعني الإمام وأنصاره)، فإنه يستتاب وإلا قتل إذا لم يكن من أهل الكتا (ليس من الواضح ما ذا يقصد بالمرتد من أهل الكتاب. فالمرتد من خرج من د الإسلام حتى ولو اعتنق ديانة كتابية). وإذا كان من أهل الكتاب فيخير بين الإسلام والجزية. أما إذا كان من العرب فيقتل وتسبى نساؤه وأطفاله (نفسه، 173).

وقد لخص مقالات المرتدين على النحو التالي:

1- فرقة أنكروا الإسلام جملة وعادوا إلى ماكانوا عليه في الجاهلية، ويقول إنهم الأقل بين المرتدين.

2- فرقة أقروا بالإسلام جملة ولم ينقضوا منه حرفا واحدا إلا الزكاة التي قالوا إنها تجب إلى النبي (ص)، أما بعد موته فيجب أن تصرف على مستحقيها، ورفضوا حق القائم بعده في تولي جميع ما كان يتولاه.

3- وفرقة أقروا بالإسلام واكتفوا بهذا الإقرار دون أن يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة

ويستنتج من كون الفرقتين الثانية والثالثة مرتدين على الرغم من إقرارهما بالإسلام، جواز تطبيق حكم الردة على من يقر بالإسلام، ويمتنع عن الإقرار ببعض جوانبه.

وقياسا على ذلك يحكم على المطرفية بالإرتداد لإمتناعهم عن دفع الزكاة إليه لكنه يعود إلى الجدل حول دار الحرب ليدخل هجرهم من جديد في المناطق التي ينطبق عليها تعريف دار الحرب. فهو يقول «إن المرتد متى كانت له شوكة كان حكمه حكم الكافر الأصلي، وأن داره دار حرب»(الرسالة الهادية، 149 - 151). وينتقل من التعميم إلى التخصيص فيقول إن حكم المطرفية ومن شايعها حكم المرتد الذي له شوكة، وبالتالي فداره دار حرب، يحل فيه قتل الرجال وسبي النساء والأطفال، و الممتلكات وخراب البيوت (نفسه).

إلا أنه يعود في الدرة اليتيمة ليناقض ما سبق أن نقله فيها عن المويد بالله الهاروني من عدم جواز تكفير الفرق الإسلامية، وأن دارها ليس دار حرب، فيقول «إن ال والمطرفية ومن جرى مجراهم، كفار أصلا، ودارهم دار حرب قطعا، وليسوا بمرتد وإنما نقول مرتدين تقريبا وتلقينا، لأن المرتد هو من كان مسلما فكفر، وهؤلاء لم يعرفوا من آبائهم وآباء آبائهم إلا الكفر، لقولهم بالجبر، والقدر، والإرجاء، والتط والتشبيه»(الدرة اليتيمة، 183).

ويبالغ في تصوير كفر المطرفية وردتهم ليقنع الناس بصواب فعله، فيقول «الم

المستنصر أن القوم في عصرنا زادوا على أهل الردة أضعافا مضاعفة، وبلغوا النهاية العظمى في الكفر، فأي حرمة بقيت لهم، ولا معول على صلاتهم ولا شهادتهم». ويضيف إن المنكرين عليه من عامة الناس الذين لا معرفة لهم بأحكام الإسلام، «ولو كان ما جهلته العامة من الأحكام اطرحته الأئمة عليهم السلام، لكانت رسوم الدين اليوم عافية، وقواعد . . . واهية»(نفسه، 165).

ولا يقبل توبة من تاب. لأن المهزوم الذي يظهر «التوبة واعتقاد مذهب الحق، وإمامة الإمام» ليس صادقا، وإنما يتظاهر بذلك اتقاءا للقتل والسبي. ويتساءل متهكما «هل ألقيت هذه العلوم في قلبه إلقاءا (وحيا)، أم أنعم النظر عند ما أحيط به، فذلك الوقت وقت الشغل لا الفكر». ويجزم بكذب من يظهر التوبة ويتخلى عن معتقداته، ويحكم بقتله وسبي نسائه (أجوبة، 231).

وعلى الرغم من كل الجهد النظري الذي بذله في البحث عن أدلة تدعم حكمه الجائر بإبادة المطرفية، وإقدامه على سبي خصومه حتى من غير المطرفية، فإن المؤكد أن السبي بالذات قد توقف في التراث الإسلامي منذ حروب الردة التي تلت موت النبي (ص). فعلى الرغم من أن الحروب قد تواصلت في الأقاليم الإسلامية، فإن المتحاربين المسلمين من كل نوع قد تورعوا دائما عن الإقدام على السبي. ولم يجد عبدالله بن حمزة سوى خبرا واحدا ينقله من تراث الزيدية في طبرستان، حيث قضى الإمام المرشد بالله بأن المرتدين، أي المخالفين لإمامته، إذا غلبوا على مدينة في دار الحرب (في المعركة بين الإمام وبينهم) وتحصنوا بها ومعهم نساؤهم وأولادهم وليس معهم غيرهم، ثم ظفر بهم الإمام، فإن أسلموا خلى سبيلهم، وإن أبوا الإسلام قتل من كان بالغا منهم وغنمت نساؤهم وأطفالهم سبايا. ومع ذلك فإن المسترشد نفسه قد قبل التوبة مقتديا في ذلك بما فعله الخليفة الأول أبو بكر الصديق مع من تاب من أهل الردة، وبالتالي فإن إهمال عبدالله بن حمزة لهذا الباب بدعة ابتدعها لتنفيذ قراره بإبادة خصومه. فهو لا يأخذ من المسترشد سوى واقعة العودة من جديد إلى تجويز القتل والسبي. وإذا كان أمر المسترشد أهون في تعريف دار الحرب، لأنه كان يعيش في بلاد يتعايش فيها المسلمون وغير المسلمين، وبالتالي ينطبق على حروبه معهم التعريف الإسلامي لدار الحرب من حيث ارتباطه بثغور المسلمين، فإن عبدالله بن حمزة يعلق على تخصيص المسترشد لدار الحرب قائلا «فعندنا أن دار الحرب كل أرض ظهرت فيها خصلة أو خصال من الكفر المعلوم بالأدلة، ويفتقر مظهرها إلى ذمة من المسلمين أو جوار»(نفسه، 171). ويستمد الدليل الوحيد الثابت على جواز قتل المسلمين وسبي

نسائهم وأطفالهم من أن أئمة الزيدية في طبرستان قد أقدموا على ذلك الفعل الذي تستنكره الأمة، وأفتوا به، بل ونسب إليهم أنهم أفتوا بسقوط فرض الحج عن أتباعهم لمرورهم في الطريق إلى المشاعر المقدسة على بلاد المجبرة، ويرون نجاسة مأكولاتهم، ويحكمون بأن المجبرة مشركون (نفسه، 192). وينقل عن قادمين من طبرستان أنهم حكموا بأن أئمة الزيدية هناك يبيحون غزو المجبرة والمشبهة والباطنية وقتل مقاتلتهم، وسبي نسائهم وأطفالهم و «يختطفون ذراريهم سرا وجهارا، ويبيعونهم في أسواق المسلمين ظاهرا، ويشتريهم الناس»(نفسه، 178 - 179).

ولذلك يمكن الأستنتاج أن فكرة قتل المخالفين وسبي نسائهم وأطفالهم قد وصلت من طبرستان إلى اليمن مع ما وصل إليها من تراث الزيدية في ذلك العصر، وأن القاضي جعفر هو أول من عرض هذه الآره المتطرفة في مؤلفاته، ونشرها بين ما نشر من آراء زيدية طبرستان. إلا أن الإقدام على ذلك لم يكن في البداية ممكنا، نظرا لما جرى عليه العرف القبلي في اليمن من ناحية، ولما عرف من إقلاع المتحاربين في التاريخ الإسلامي عن تلك الممارسات منذ حروب الردة التي تلت وفاة النبي (ص) فلما واصل رجال المطرفية الإعتراض على الإمام، وصدوا الناس عن إمامته، ورفضوا تميز فئة إجتماعية على أساس النسب دون عمل يستحقون به الفضل، قرر إبادتهم ووجد لذلك مسوغا نظريا في الآراء التي نقلها جعفر عن أئمة الزيدية في طبرستان وهكذا عزز نزوع القبائل إلى الحرب طمعا في النهب، بإباحة القتل والسبي.

الجزء الثاني:

علم الكلام

أبـو سلــوم المعتـــزلي

الفصل الأول

علم الكلام المطرفي

منهج المؤلف المطرفي:

كثيرة تلك النصوص التي وصلتنا في الرد على المطرفية في علم الكلام. فأول مؤلف تذكره فهارس المؤلفات اليمنية في ذلك العصر هو «الرسالة المبهجة في الرد على فرقة الضلال المتلجلجة» للإمام أبي الفتح الديلمي المتوفي سنة 444 هجرية / 1052م، وهو إمام قدم من طبرستان في فترة تراجع الإمامة الزيدية في اليمن ليحاول إعادتها إلى الفعل التاريخي. ولا يوجد ما يؤكد فعلا أن هذا الكتاب يرد على المطرفية، كما أننا لا نجد نقولات عن تلك الرسالة لنعرف منها مواضيع الخلاف بين الجانبين.

إلا أن جميع ما وصلنا من ردود على المطرفية يعود إلى فترة الإفتراق الكبير بين الزيدية في عهد الإمام المتوكل أحمد بن سليمان، الذي كلف القاضي جعفر العائد من العراق وفارس بكتب معتزلة البصرة الجبائية، بالتصدي لهم، كما عرفنا سالفا. وتكاد مؤلفات جعفر تكون مكرسة للرد عليها ودحض آرائها. وكلها تعرض مقالات منسوبة إلى المطرفية على سبيل الالزام، وبالتالي لا تساعد على معرفة حقيقة آرائهم ومعتقداتهم.

ولعل من دواعي الإنصاف التاريخي لأولئك الضحايا الذين دفعوا من وجودهم ثمنا لحقهم في الإختيار والإجتهاد، بقاء مخطوطة واحدة كتبها أحد متكلميهم، وهي الشاهد الوحيد الباقي إلى عصرنا على آرائهم كما صاغوها هم أنفسهم، وليس كما صورها خصومهم. وهذا المخطوط يمكن القارئ من المقارنة بين ما ينسبه إليهم القاضي جعفر والإمام عبدالله بن حمزة على سبيل الإلزام الكلامي، وما يقولونه على الحيقية. كما يسمح بالإطلاع على تيار كلامي خلف شذرات من أبدع ما خلفته عقلانية المعتزلة، سواء منها ما نقله المطرفية عن النظام والجاحظ ومعمر، أم ما استنتجوه بأنفسهم، استنادا إلى مقالات مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبو القاسم البلخي.

وهذه المخطوطة النادرة تحمل عنوان (البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق)، ومؤلفها يدعى سليمان بن أحمد المحلي. ومع أن إبادة المطرفية قد [illegible] مؤرخي الزيدية يتجاهلون هذا المتكلم، ولا يذكرون عنه شيئا يساعد على [illegible] ومعرفة الفترة التي ألف فيها هذه المخطوطة، فإنه يتحدث فيها عن خصوم المطرفية ويسميهم «الجعفرية»(البرهان الرائق، 167) نسبة إلى القاضي جعفر (توفي سنة [illegible] هجرية / 1177م)، وهذا يعني أن المؤلف كان موجودا بعد الخلاف مع جعفر الذي دار خلال العقدين السادس والسابع ومطلع العقد الثامن من القرن السادس الهجري. أما أنه لا يتحدث عن الخلاف مع الإمام عبدالله بن حمزة (توفي سنة 614 هجرية / 1217م)، وما نتج عنه من شن حرب إبادة على المطرفية انتهت باختفائها من التاريخ. ويمكن الإستنتاج من ذلك أن المؤلف من رجال أواسط القرن السادس الهجري، وأنه ألف هذا المؤلف بعد الخلاف مع جعفر والإمام أحمد بن سليمان.

وقد كتب على الهامش بخط الناسخ أن هذا كتاب في التوحيد، وأضيف إليه فيما بعد بخط آخر «هذا من كتب المطرفية المبتدعة». وكتب الناسخ الأصلي على الغلاف أن النسخة ملك شخص يدعى يحيى بن أحمد بن عبدالرحمن، وهو شخص لا نعرف عنه شيئا. وأضيف بخط آخر أن المخطوط انتقل إلى شظب. ثم أضيف بخط مختلف إسم حسين بن علي بن ذعفان. ولعله ابن علي بن ذعفان الذي كان يسكن في [illegible] بالقرب من ريدة، وعرف بمعارضته للإمام عبدالله بن حمزة، وقتاله دعاة من المطرفية. ولعل هذه المخطوطة مما صادره ذلك الإمام من كتب المطرفية ومصادراتها، حيث ظلت محفوظة في المكتبة التي أسسها في المسجد الذي بناه في ظفار [illegible] ونقل محتوياتها الإمام يحيى حميد الدين (توفي سنة 1948م) إلى مكتبة الجامع الكبير بصنعاء. ولا يستبعد أن تكون النسخة الموجودة نسخة أولى بخط المؤلف نفسه، لأن الفارق الزمني بين كتابتها ومصادرتها قصير، ولم يعد نسخها ثانية بعد أن [illegible] في مكتبة ظفار حتى نقلت إلى صنعاء بعد قرون من الزمن. والواقع أنها تعد وثيقة تاريخية ثمينة، وجوهرة نادرة لأكثر من سبب.

ولا يمكن الإدعاء بأن ما تحمله هذه المخطوطة من مقالات يمثل علم الكلام المطرفي بكل ما فيه من غنى ومن تنوع واجتهادات. لكنها على الأقل تنقل [illegible] الأساس في هذا المجال في أخريات أيامها، قبل حملة الإبادة التي وضعت نهاية لوجودها. ولا يبدو أن المؤلف يتحرج من إطلاق تسمية «مطرفية» عليهم، على الرغم من أنها في البداية كانت مما أطلقه عليهم خصومهم. فهو يقول «إن من هذيب [illegible]

أوصافه، وأوجبت الأخوة إنصافه، سألني تصنيف كتاب يتضمن اعتقاد أهل الدين، من المطرفية الموحدين»(نفسه، 1).

وقبل شروع المؤلف في كتابة المقدمة، وضع ما يشبه الخطة لتأليف الكتاب، قال في مقدمتها «جملة ما به، بعد مقدمة هذا الكتاب، لا يخرج عن التوحيد، والتعديل، والتصديق». وهكذا يحدد منذ البداية المباحث الأساس التي سيتناولها في الكتاب، بعضها تتفق مع منهج المعتزلة في عرض مباحث علم الكلام مثل تناول التوحيد والعدل، في حين يبدو بعضها مختلفا مثل مبحث التصديق. لكن توكيد مدى الإتفاق والاختلاف سيتضح فيما بعد.

وبعدها قسم الكتاب إلى خمسة وأربعين بابا، منها أربعة وعشرون بابا في التوحيد، وثلاثة عشر بابا في العدل، وثمانية أبواب في التصديق. ووضع أصول الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبوابا في مبحث التصديق. وكل باب مقسم إلى فصول قد تزيد وقد تنقص، بحسب تشعب موضوعات العدل حولها. ويمكن إجمال الملاحظات التالية على أسلوب المؤلف:

1- يلاحظ أنه يكثر من التفريعات، وتفريع التفريعات.

2- يعطي عناية خاصة لتعريف المصطلحات الكلامية التي يعرضها.

3- كثرة استخدام صيغة «لم يحل من وجهين، إما جوازا، وإما وجوبا»، ثم يحلل مابين الوجهين ويورد الأمثلة عليهما ليبين المستحيلات والمتناقضات في كل منهما، حتى يصل إلى إثبات الرأي الذي يذهب إليه.

4- كثيرا ما يفترض الأسئلة التي ترد على ما يذهب إليه، ثم يجيب عليها مفندا الحجج التي يفترض أن يوردها من يعترض على رأيه، أو الأسئلة التي قد تصدر عن المخالف فيرد عليها ويدحض حجج الخصم واحدة بعد واحدة. ولذلك تتردد في الكتاب صيغة «فإن قيل ... فالجواب ...». وفي حالات أخرى يرد السؤال على نحو مباشر «سؤال ...»، ويأتي الجواب على النحو نفسه «جواب ...».

5- كثيرا ما يستشهد بالقرءان الكريم، وبالحديث النبوي الشريف، كما يستشهد بأهل البيت» لكنه يحددهم على نحو غير مباشر حيث لا يذكر سوى أقوال علي بن أبي طالب، وعلي بن الحسين بن علي، وزيد بن علي، والقاسم بن إبراهيم وأخيه محمد، وابنه محمد بن القاسم، والهادي يحيى بن الحسين بن القاسم، وابنيه المرتضى محمد والناصر أحمد.

6- يكثر من الإستشهاد باللغة العربية، ويعطي أمثلة من الشعر العربي، كما يستخدم بعض الأمثلة الحسابية.

ويوضح المؤلف طريقته في التأليف قائلا «ولست أستطيع أن أزيد على ما قاله السلف الصالح . . . وإنما اختصر من كلامهم ما جعله البسط متباعد الأطراف، وأبسط من ذلك ما جعله الإيجاز خفي الأغراض، وأعرض ما استحسنه من كتب العلماء مما وافق مذهب . . . يحيى بن الحسين الهادي»(ق1). ونلاحظ أن المؤلف يكتب وفي ذهنه مآخذ خصومه، وتحريضهم العامة على المطرفية بتشويه مقالاتهم ونسبتهم إلى الكفر. وقد ذكر المؤلف ذلك قائلا «لأن قوما ينكرون ذلك علينا أشد الإنكار، ويعيبون من استعمل في كلامه هذه الألفاظ (الفطرة، والتركيب، والإستحالة)، ويشنعون عليه عند العوام، ويخرجونه من حكم الإسلام»(ق 70). ولذلك من المحتمل أن يسلك المؤلف سبيل الحذر في الكتابة. لكنه مع ذلك عرض آراء المطرفية في جميع المسائل التي أثير حولها الجدل، مما يسمح بمعرفة حقيقة مقالاتهم، وطريقة حجاجهم.

وأول ما نلاحظه من اتفاق بين المطرفية والمعتزلة، كما كان الحال عند القاسم بن إبراهيم الرسي والهادي يحيى بن الحسين، أن المؤلف يقدم في تناوله لأية مسألة الأدلة العقلية على الأدلة السمعية، أي الأدلة المستنبطة من النظر العقلي على الأدلة المنقولة عن الكتاب والسنة، استنادا إلى مسلمة عندهم من أن النقل لا يخالف العقل مطلقا، وإذا ظهر اختلاف فمرده سوء فهم النص. وعند ما يتحدث عن المعتزلة يسميهم أهل العدل، لكنه لا يتفق مع كل المعتزلة على اختلاف اجتهاداتها لاستحالة ذلك. وفي حالات يوضح أن رأيه مخالف لبعض المعتزلة. لكنه في حالات يجادل باعتباره معتزليا، مستشهدا بواصل بن عطاء دون أن يستشهد بأحد من أئمة الزيدية كما في باب المنزلة بين المنزلتين، وهو أصل من أصول المعتزلة لم يأخذ القاسم بن إبراهيم به ولم يدخله في الأصول التي سردها، كما أن الهادي قد تحدث عنه في فترة سبقت توليه إمامة الزيدية ومباشرة شئون الحكم في اليمن، لكن موقفه منه اضطرب واختلف بعد انشغاله بالقتال لتثبيت إمامته (معتزلة اليمن – دولة الهادي وفكره، 34، 157، 181) ويتضح من المخطوطة أن المولف يأخذ بمقالات مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبو القاسم البلخي. ولعل ذلك يعود إلى أن تلك المدرسة قد ازدهرت في أيام البويهيين المعروفين بميولهم الزيدية وبالتالي فقد كانت تميل إلى مذهبهم. كما أن الهادي نفسه كان متأثرا بها (مادلونج، 76). ويبدو أن المؤلف يستند في حديثه عن «أصحاب المقالات» على كتاب المقالات للبلخي. فهو يقول «وقد حكى أبو القاسم البلخي

اختلاف الناس في المقالات . . .)(البرهان الرائق، 190). ولذلك حتى حين يستشهد بالعلاف والنظام والإسكافي لتأييد ما يذهب إليه في مسألة بقاء الأعراض، فإنه ينقله عن كتاب البلخي المذكور (ق 102). وينقل عنه أيضا أنه ممن يقول ببقاء الأعراض، مما يعني أن المطرفية أخذت بما يقول في هذه المسألة. كما أن المؤلف يستند إليه ويتابعه فيما يقول في كثير من المقالات. ومن هنا يأتي الأساس النظري لرفض المطرفية لمقالات مدرسة البصرة المعتزلية، وهي المدرسة التي أخذ بها أئمة الزيدية في طبرستان، ونقلها جعفر فيما بعد إلى اليمن، وواجه بها المطرفية، ودحض مقالاتهم استنادا إليها. ومن هنا لا يبدو غريبا أن تجد المؤلف يعرض رأي أبي هاشم الجبائي في مسألة من المسائل معلقا عليه قائلا «وذلك فاسد».

العقل:

ولأنهم يقدمون الأدلة العقلية على الأدلة النقلية، ينبغي عرض فهمهم للعقل، وتعريفهم له ولوظائفه. يفرق المؤلف في تعريف العقل بين عقل مولود (موروث) وعقل مكتسب (تجربة العاقل وثقافته). ويطلق على العقل المولود إسم «القلب» وفقا لما كان معتقدا من أن القلب محل التفكير والأحاسيس والمشاعر. وهو في رأيه «القلب الصحيح السالم، المستطيع للنظر». ويوضح أن القلب سمي عقلا باسم فعله، فهو في رأيه أداة العلم والنظر والتمييز. ويستشهد على جواز هذه التسمية بتسمية العين نظرا، والأذن سمعا، وكذلك جميع الحواس تسمى باسم ما يحدث فيها. ويعود إلى الأصل اللغوي للفظ «عقل» باشتقاقه من ربط أو عقال البعير، ويضيف إلى ذلك «وقيل سمي عقلا لأن الله عقل به الإنسان وربطه عن القبائح»(البرهان الرائق، 126).

واستشهد على القول بأن القلب هو العقل بالآيات التالية من القرءان الكريم:

- ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فيكون لهم قلوب يعقلون بها**﴾(الحج، 46).
- ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب، أو ألقى السمع وهو شهيد**﴾(ق، 37).
- ﴿**أفلا يتدبرون القرءآن أم على قلوب أقفالها**﴾(محمد، 24).
- ﴿**لهم قلوب لا يفقهون بها**﴾(الأعراف، 179).

ويستشهد على ذلك ببعض الأحاديث، لكنها أحاديث تذكر العقل دون دلالة مباشرة على أنه القلب، سوى الحديث الذي يروى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أن النبي (ص) قال (إن في جسد بن آدم بضعة (مضغة) إذا صلحت صلح الجسد، وإذا فسدت فسد الجسد، ألا وهي القلب). وينقل عن علي قوله «لكل شيء معدن، ومعدن

التقوى قلوب العارفين». وينقل عن الهادي قوله «لأن حواسك وعقلك أدوات مجعولات، مركبات على درك المخلوقات مثلهن، المصورات في الخلق كتصويرهن»، وكذلك قوله «فلما وجدت العقول والحواس أجساما مثلها مصورات في الخلق كتصويرها». يستشهد بهذا القول للهادي للرد على قول المعتزلة إن العقل عرض وليس جسما (126 - 127).

ويرد على الذين يحتجون بأن النائم والمجنون يزول عنهما العقل ولا يزول عنهما القلب قائلا «إنما اشترطنا الصحيح السالم، فخرج المجنون والنائم». كما يرد على الذين يقولون إن للأطفال والبهائم قلوبا وليس لها عقول فيقول «وقلنا المستطيع للنظر، فخرج منه الأطفال والبهائم»(نفسه).

ومن الواضح أن المؤلف يتحدث عن القلب من حيث هو قدرة على التفكير واكتساب المعارف، في حين يتحدث خصوم المطرفية عن القلب من حيث هو عضو مادي يمكن لمسه وتشريحه. وإذا كان لا يذكر الرأي القائل بأن الدماغ محل التفكير، فإن هذا الرأي كان معروفا في عصره بدليل تناول الإمام أحمد بن سليمان، في القرن نفسه الذي عاش فيه المؤلف، لهذا الرأي ودحضه.

وأما العقل المكتسب في نظر المؤلف فهو استخدام العاقل للعقل الموروث في التجربة والإنتفاع ومعرفة الأشياء وحفظها.

ويحاول التوفيق بين اختلاف القدرات العقلية للناس وبين نظرية المطرفية في المساواة، من حيث هي في مركز معتقداتهم، حيث يقول إن الله ساوى بين الناس في أصل ما أعطاهم من العقول، فيقول إن ذلك الإختلاف قد يكون من الله «بالتوفيق والتسديد، والزيادة في الهدى، واستجابة الدعوات، وإظهار المعجزات، وإنزال الكرامات». وقد يكون من الإنسان بالتقصير في بذل الجهد، والإهمال أو الاهتمام والإشتغال بما يغني أو بما لا يغني. وقد يكون النقص في العقول ناتج عن إصابة الإنسان بأمراض تؤدي إلى ضعفها. وقد تتأثر بالتربية. ويستشهد على ذلك بقول الناصر بن الهادي في كتاب النجاة إن الزيادة في العقول قد تكون إكتسابا، حصلها الإنسان بأصل العقل المركب فيه، وبتهذيب الرأي واكتساب الآداب، واستعمال النظر والعلم والحكمة. وأن الذي لم يحصل على الزيادة قد ضيع عقله وشغله بكل فساد يعمي العقل (نفسه، 128).

ويدحض القول إن العقل علوم عشرة ضرورية متى تكاملت في الحي كان عاقلا،

ومتى نقص منها واحد لم يكن عاقلا، وهي

1- علم الإنسان بنفسه.

2- علمه بأحواله، مثل العلم بكونه مريدا أو كارها، وما أشبه.

3- علمه بالمشاهدات حتى يكون واثقا بها.

4- علمه بالبديهيات، نحو العلم بأن المعلوم لا يخلو من أن يكون موجودا أو معدوما، وأن الموجود لا بد أن يكون محدثا أو قديما (طريقة القسمة).

5- العلم المستند على العادة والأخبار، نحو العلم بأن الزجاج ينكسر بالأحجار، وأن القطن يحترق بالنار، والعلم بأن الجسم الواحد لا يجوز أن يكون في مكانين في وقت واحد، وأن الجسمين لا يكونان في مكان واحد في وقت واحد.

6- العلم بتعلق الفعل بفاعله، وهو أن يعلم أن لعقل شخص بعينه من الإختصاص به ما ليس بغيره.

7- العلم بالأمور الجلية مع قرب العهد، نحو العلم بموت الملك الأعظم، وخراب البلد الأعظم.

8- العلم بمقاصد المخاطب عند زوال الإلتباس.

9- العلم بمخبر الأخبار المتواترة.

10- العلم بوجوب بعض الواجبات كرد الوديعة، وشكر النعمة، والإنصاف من النفس، وتقبيح كثير من المقبحات كالظلم والجهل وكفر النعمة.

ويدحض هذا التعريف للعقل بالقول إنها علوم مكتسبة يفعلها الإنسان. فقد يجهل إنسان ما كثيرا منها في حين يجيدها طفل واظب على التعلم والتمرن مع سلامة عقله المولود، أي الموروث. ويستدل على أنها فعل للإنسان بأن هذا الإنسان مأمور بفعلها، ولا يؤمر أحد إلا بما يفعله، كما أن العلم المكتسب بالتجربة يفتقد إليه من لم يجرب. واستحسان الحسن واستقباح القبيح فعل للإنسان لأنه قادر على فعل عكسه.

ويرد على من ينسبون هذه العلوم إلى الله ويجعلونها فعله، وعلى استدلالهم على ذلك بأنها لا تزول عن النفس بشك ولا بشبهة، قائلا إن هذا ليس بدليل، لأن التجربة تدل على أن العلم اليقيني والمعرفة الحقيقية لا يزولان عن قلوب العارفين بشك أو شبهة (ق 128 - 130).

وهذا التعريف للعقل بأنه موروث ومكتسب يقود المطرفية إلى اعتبار الإنسان كائنا

عاقلا، من حيث هو الكائن الوحيد الذي يوجد فيه قلب صحيح سالم مستطيع النظر

وإذا كانت المطرفية تعلي من شأن العقل وتقدم الأدلة العقلية على الأدلة السمعية، وتعطيه حق تأول أدلة السمع متى تناقضت مع أدلة العقل (ق 89)، فإنها تقرر بعض الحقائق التي لا بد للعقل أن يهتدي بها لتبين الحقيقة. فالمشاهدة، مثلا، فوق الدليل ويضرب المؤلف على هذا مثلا بالشمس إذا طلعت وطالب إنسان سليم العقل والنظر بأدلة على طلوعها من الكتاب والسنة، فإنه يكون مثار سخرية، لأنه يطالب بدليل من السمع على ما دليله المشاهدة. فبوجود المشاهدة تبطل الحاجة لأدلة أخرى (ق 88). ولكن ليس كل ما لم يشاهده الإنسان باطل. فالكثير من المعارف التي اكتسبها الإنسان أتت دون مشاهدة (ق 99).

ومثل ذلك ما يعرف بالبديهة. فهو لا يستند إلى علم ونظر، لإشتراك جميع العقلاء في معرفته. ولا حاجة للإستدلال عليه من السمع، ولا يصح القول إنه معروف بالسمع وليس بالعقل (ق 115).

ومن الثوابت العقلية أن إثبات ما لا يعقل يفتح أبواب الجهالات. وكل ما لا يعقل ولا يمكن إثباته عقليا غير صحيح البته (ق 50).

ومن تلك القواعد العقلية الإستدلال بالشاهد (الحاضر) على الغائب، بشرط الإشتراك في أربعة أوجه:

1- علة الحكم، أي السبب الذي لأجله تم الإستدلال بالشاهد على الغائب.

2- ما يقوم مقام هذه العلة فيؤدي غرضها.

3- طريقة الحكم، أي أن يستخدم في التحليل والإستنتاج نفس الطريقة والمنهج

4- أن يكون الحكم في الغائب مثلما في الحاضر أو أقوى منه (ق 23).

ولذلك نجد المؤلف يستشهد بأمثلة كثيرة من الحياة لإثبات ما يريد إثباته من المعقولات، ويستعين بالتجربة لعرض بديهيات معروفة في حياة الإنسان، كما في الجدل حول اختراع الأعراض، مثلا.

ويستخدم المؤلف في الجدل ما يسميه التقدير، ويقسمه إلى أربعة أقسام:

1- حين يكون التقدير صحيحا والمقدر صحيحا، ويأتي عليه بمثل استحقاق المسيء لذم المساء إليه.

2- حين يكون التقدير صحيحا والمقدر مستحيلا، ويضرب على ذلك مثلا بأنه لو

جاز أن يكون الصانع محدثا لتعذر عليه فعل الأجسام كما تعذر علينا. فتعذر فعل الأجسام على من يكون محدثا صحيح، وكون صانعها محدثا مستحيل».

3- حين يكون التقدير مستحيلا والمقدر مستحيلا، ويضرب عليه مثلا بأنه «لو جاز العدم على القديم سبحانه لجاز أن يكون معه قديم ثان».

4- حين يكون التقدير فاسدا والمقدر صحيحا، ويضرب عليه مثلا بأنه «لو أراد الله أن يجعل هذه الأجسام ذهبا أو فضة لقدر على ذلك» لأن هذا لا يثمر سوى العلم بقدرة الله (ق 47).

وهكذا فإن التقدير هو الإسم الذي أطلق على قواعد المنطق وقد اكتسبت ثوبا إسلاميا، حيث ترد المقدمة الأولى بتسمية التقدير، ويسمى الإستنتاج المقدر، ولا ترد المقدمة الصغرى. وبذلك يكون النوع الأول من التقدير حين تكون المقدمة الأولى صحيحة والإستنتاج صحيحا، والنوع الثاني حين تكون المقدمة الأولى صحيحة والإستنتاج غير صحيح، والنوع الثالث حين تكون المقدمة الأولى غير صحيحة والإستنتاج غير صحيح، والنوع الرابع حين تكون المقدمة الأولى غير صحيحة والإستنتاج صحيحا.

ومن قواعد المنطق التي يستخدمها المؤلف في الجدل التضمين، وهو احتواء القضية المتضمنة (بكسر الميم) والقضية المتضمنة (بفتح الميم) على متغير مشترك. ويقسم التضمين إلى أربعة أقسام:

1- تضمين الممكن بالممكن، ويضرب عليه مثلا بأنه «لوكان عندنا زيد لسررنا به»، إذ أن السرور لا يتوفر إلا بوجود زيد.

2- تضمين المستحيل بالمستحيل ومثاله: لو صح العدم على القديم تعالى لصح أن ينقلب السواد بياضا.

3- تضمين الممكن بالمستحيل، وهو صحيح أيضا، لأن غرضه النفي والتبعيد مثل «إن انقلب السواد بياضا دخلت الدار».

4- تضمين المستحيل بالممكن. وقد قسمه إلى نوعين: أحدهما على وجه الإخبار وهو غير صحيح، لأن حصول المعلوم الثاني متوقف على حصول المعلوم الأول لكي يكون الخبر صحيحا، مثل لو دخل زيد الدار لأنقلب السواد بياضا. ومعلوم أن السواد لا ينقلب بياضا، دخل أم لم يدخل. وثانيهما على وجه الإعتبار، وهو صحيح، لأن الغرض منه الإستدلال، والمراد به النفي، لأن اشتراط المستحيل لحدوث الممكن يجعله مستحيلا (ق 28 - 29).

وكثيرا ما يستخدم المؤلف القسمة المنطقية. والقسمة عنده ثلاثة أنواع:

1- قسمة دائرة بين نفي وإثبات، حين يكون الشيء إما (أ) وإما (ب) ولا يجوز أن يتوسط بينهما ثالث كأن يكون الشيء منفيا مثبتا في آن معا.

2- قسمة دائرة بين إثباتين، مثل احتمال أن يكون الشيء (أ) أو (ب)، فيجوز أن يكون (ج) أو غيره.

3- قسمة دائرة بين نفيين، مثل أن لا يكون الشيء لا (أ) ولا (ب)، فيجوز أن يكون (ج) أو غيره (ق 27 - 28).

الواجب:

واستنادا إلى هذه القواعد العقلية يشرع المؤلف في تناول الواجب ويقسمه إلى أربعة أنواع:

1- واجب الأفعال، وهو ما استحق تاركه الذم إذا كان غير معذور في تركه، وهو على صنفين:

(أ) واجب على الله، مثل ثواب المطيع الذي هو نفع يصل الإنسان على وجه الإستحقاق بالعمل، وهو غير التفضل الذي يصل على غير استحقاق، وعقاب العاصي وهو أيضا ضرر واقع بالإنسان على وجه الإستحقاق، وتمكين المكلف من الفعل، وقبول التوبة بتبديل الحكم بالعقاب الدائم حكما بالثواب. ويعرف التوبة بأنها الندم على الذنب.

(ب) واجب الإنسان، وهو على وجهين:

معقول وهو المعقولات «وما لا يتم إلا به من نظر وغيره».

ومسموع «وهو على وجهين: مؤقت وغير مؤقت»(ق 2).

2- واجب في مقابل الجائز: وهو بمعنى مناقض لواجب الوجود، أي ما احتاج في وجوده إلى سواه «وكان وجوده في وقت أولى منه في وقت آخر»(نفسه) مثل المخلوقات.

3- واجب مقتضى، مثل الشكر على النعمة، والأسماء المشتقة التي توجبها الصفات التي اشتقت منها، وكالجزاء الذي توجبه الأفعال.

4- واجب بمعنى الواقع، فحدوث الأشياء يجعلها واجبة ومسلم بها، لأن إنكارها ضرب من العبث.

المعرفة أول الواجبات:

ترى المطرفية أن المعرفة، وليس النظر المؤدي إلى المعرفة، أول الواجبات على الإنسان. وهي في هذا تقتفي وجهة نظر مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبو القاسم البلخي، وبالتالي تختلف مع مدرسة البصرة وأبي هاشم الجبائي في قولهم إن أول الواجبات النظر. وهذا ما سيكون موضوع خلاف بين المطرفية والقاضي جعفر.

ويورد المؤلف ثلاث حجج للدلالة أولا على أن المعرفة واجبة:

1- شيوع النعم، ومعنى ذلك أن المكلف إذا أسبغت عليه النعم وجب عليه الشكر عليها، ولا يصح شكر المنعم إلا بعد معرفته. ويمضي المؤلف في تبيين هذا الدليل ببيان أقسام النعم، وأن النعم توجب الشكر، وأن الشكر لا يصح إلا بعد المعرفة. فيقسم النعم إلى نعم ماضية، ونعم مستقبلية، ونعم في الحال، ونعم ابتدائية، ونعم شرطية، ونعم جزائية، ونعم ظاهرة، ونعم باطنة.

وأما أن النعم توجب الشكر فدليل ذلك أن العقول تستحسن الحسن وتستقبح القبيح. ومما استحسنته العقول شكر المنعم، ومما استقبحته كفر المنعم.

وأما أن الشكر لا يصح إلا بعد المعرفة فدليله أن من لم يعرف المنعم قد يشرك غيره في شكره. ومن لم يعرف مراده فربما أسخطه من حيث أراد إرضاءه.

2- ومن الأدلة على أن المعرفة واجبة أن من لم يشكر المنعم لا يأمن عقابه، والعقاب ضرر، ودفع الضرر عن النفس واجب. ولا يصح له ذلك إلا بعد المعرفة. ولذلك وجبت المعرفة.

3- أن المعرفة لطف في أداء الواجبات. ويعرف اللطف بأنه «ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة واجتناب المعصية»(ق 4).

وبعد أن دلل على أن المعرفة واجبة سرد ثلاثة أدلة عقلية على أن المعرفة أول الواجبات:

1- أن العلم شرط في صحة العمل. ومعنى ذلك أن الأعمال لا تصح من الجاهل بالله سبحانه، ولذلك وجب تقدم المعرفة. ويرد على من يعترض قائلا إن النظر من جملة الأعمال، وإن النظر أداء واجب وإن لم يحصل ما هو شرط في صحة العمل، أي وإن لم تحصل المعرفة، فيقول إن الفاعل إنما استحق الثواب لسلوكه طريقا تؤدي إلى ما هو شرط في صحة غيره من الأعمال، لا سيما مع معرفته بالوجه المقتضي لذلك.

2- إن النظر إنما وجب لوجوب المعرفة. ومن المحال أن يجب شيء لوجوب غيره إلا وقد تقدمه ذلك الغير في الوجوب، بمعنى أن وجوب النظر نتيجة لوجوب المعرفة وبالتالي فالمعرفة سابقة في الوجوب. ويقسم الذين خالفوا في وجوب المعرفة إلى نوعين:

- القائلين إنها تحصل بالإضطرار، وينقسمون إلى صنفين، القائلين إنها تحصل بطبع القلب وبالتالي لا يوجبون النظر البتة. وهو ما تذهب إليه الجبرية بقولها إن الإنسان مجبور. ومنهم من يقول إنها تحصل بطبع القلب، بشرط النظر، فيوجبون النظر لا على الوجه الذي توجبه المطرفية، وهو ما يقول به الجاحظ وأبو علي الإسواري.

والقائلين إنها تحصل بالإكتساب، ومنهم من يقول إنها أول الواجبات «وهو مذهب أهل البيت، وبه قال شيوخ البغداديين كأبي القاسم البلخي وغيره. وعليه نعتمد».

ومنهم من يقول إن النظر أول الواجبات، وهو ما يقول به البصريون وأبو هاشم الجبائي. ويعلق المؤلف على هذا الرأي قائلا «وهو باطل». ويضرب على بطلانه أمثلة من الفرائض الدينية كالعلاقة بين الطهور والصلاة . فالطهور واجب لوجوب الصلاة، ولا يجب إلا بعد دخول وقتها. وكذلك الحج، فإن من وجد الإستطاعة وجب عليه الحج قبل السير. ولذلك وجب عليه الإيصاء به إن فرط فيه. وكذلك رد الوديعة إذا طولب بها وجب عليه قبل القيام إلى موضعها وإخراجها منه. ومثله قضاء الدين ويوضح أن باستطاعته إيراد الكثير من الأمثلة من العقل ومن الشرع. ويرد على من يقدم النظر على المعرفة في الوجوب من حيث أنه قبل المعرفة فيقول إنه إذا وجب ذلك لوجب أن يقدم على النظر جميع ما يسبقه من إرادة وحبس وغير ذلك.

3- ومن الأدلة التي يوردها على أن المعرفة أول الواجبات أن الله أعظم الأشياء قدرا، ولذلك لا بد أن تكون المعرفة به أهم العلوم وأولاها بأن تقدم في الوجوب.

ويستدل من السمع على أن المعرفة أول الواجبات بالقول إنه إذا بطل كون المعرفة سابقة في الوجوب، وحافظنا على القول ببطلان أن النظر أول الواجبات، لخرج الحق في هذه المسألة عن أيدي المسلمين بعد بطلان قول أصحاب المعارف، وهو ما تتفق فيه المطرفية مع مخالفيها. وخروج الحق من أيدي الأمة لا يجوز لما ورد في السمع من قول النبي (ص) «أمتي لا تجتمع على ضلالة أبدا». ويستشهد بما روي عن علي بن أبي طالب أنه قال «أول الدين معرفته تعالى». كما يستشهد بمواعظ لعلي بن الحسين بن علي بن أبي طالب إلى أن يصل إلى القاسم بن إبراهيم الرسي في قوله «والعبادة تنقسم

على ثلاثة أوجه: أولها معرفة الله سبحانه . . . والعلم فرض قدمه الله قبل فرض الأعمال». وينقل عن المرتضى محمد بن الهادي قوله «أول ما يجب على المتعبدين الكاملة عقولهم، السالمين، وهو الذي لا عذر لأحد في تركه، ولا رخصة في جهله، ولا إيمان إلا به، أن يعلموا أنهم مخلوقون، وأن لهم خالقا».

ويرد على من يحتجون بقول الإمام الهادي «يجب على البالغ المدرك في بلاد الكفر وغيرها، أن ينظر إلى هذه الأعاجيب» فيقول إن هذا لا يخالف ما تقول به المطرفية، فهذا ليس إلا من باب وجوب النظر، والمطرفية تقول بوجوبه، وبأنه طريق إلى المعرفة، وتختلف مع خصومها في القول بتقدمه على المعرفة (ق 4 - 6).

ويعرف المعرفة بأنها العلم بالشيء جملة وتفصيلا، ويجعلها على وجهين:

- معرفة الله، وهي علمه، وعلمه ذاته.

- معرفة الخلق، وهي على نوعين: ضرورية واختيارية. فالضرورية ما تستلهم استلهاما، أو يوحى بها وحيا، كمعرفة الملك الأعلى بالكتب، حيث روي عن النبي(ص) أنه سأل جبريل كيف يأخذ هذا الوحي، قال من ملك فوقي، قال وكيف يأخذه ذلك الملك؟ قال يلقيه الله في قلبه إلقاءا، ويلهمه إياه إلهاما كإلهام النحلة. وهذا منقول عن الهادي. ومن هذا القبيل معرفة آدم بالأسماء كما ورد في الآية ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾(البقرة، 31)، ومعرفة البهائم بمصالحها.

أما المعرفة الإختيارية فيقسمها إلى ثلاثة أنواع:

- معرفة تحصل ببداية العقل، كمعرفة حسن الحسن، وقبح القبيح، وقضاء الدين، ورد الوديعة، وما يشبه ذلك من علم بداية العقول.

- معرفة تحصل بالتقليد، وهي المعرفة التي تحصل بأخبار الآحاد، وتسمى غلبة الظن.

- معرفة تحصل بالإستدلال، ويقسمها أيضا إلى نوعين:

= معرفة تستدرك بالعقل كمعرفة ذات الصانع سبحانه، وهي المقصود بقولنا إن أول الواجبات معرفة الله، ومعرفة صفاته، ومعرفة العدل والتوحيد، وتصديق الوعد والوعيد، ومعرفة النبي (ص) والإمام، ومعرفة الولاء والبراء على الطريقة الصحيحة، أي على الطريقة التي تقول بها المطرفية، وما يكون بمثابة مقدمة لهذه المسائل أو ناتج عنها.

= معرفة تحصل بالسمع: وهي على أربعة أوجه:

0- واجبة، كمعرفة العشرة المسموعة، ومعرفة الحلال والحرام.

0- محظورة، وهي معرفة كل ما نهى الله عن تعليمه.

0- ومستحبة، كمعرفة السنن والنوافل.

0- ومكروهة، وهي معرفة كل علم يكون غيره أولى بالتقديم منه (ق 2 - 3).

ويضع المؤلف ثلاثة شروط للمعرفة الصحيحة: هي إجراء العلة في المعلول، وأن لا تنقض الجملة بالتفصيل، وأن لا تخالف الضرورات والمعقولات (ق 23).

النظر:

إذا كانت المطرفية قد جعلت المعرفة أول الواجبات، متبعة في ذلك مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبا لقاسم البلخي، فإنها قالت أن لا طريق إليها سوى النظر، أو ما يسميه المؤلف «الفكر الموصل إليها». ويحدد طرق المعرفة بأربع طرق:

1- المشاهدة أو ما في معناها.

2- الأخبار المتواترة.

3- النظر والإستدلال.

4- التقليد، والتقليد لا يثمر علما وإنما يحتمل أن يكون صالحا أو غير صالح.

= ولا يمكن معرفة الله سبحانه بالمشاهدة. لأنه لو كان يعرف بها لما اختلف العقلاء في معرفته كما لم يختلفوا في معرفة المشاهدات. في حين نعرف أن من العقلاء من أثبته ومنهم من نفاه، ومنهم من وحده، ومنهم من ثناه. كما أنه لو كان يعرف بالمشاهدة لم يتفاضل العقلاء في معرفته كما لم يتفاضلوا في معرفة المشاهدات. ولو كان يعرف بالمشاهدة لكان مشابها للمشاهدات، وكونه مشابها لها يجعل من المستحيل عليه إيجاد هذه المشاهدات وخلقها، كما يتعذر على الإنسان إيجاد أمثاله. ولو كان يعرف بالمشاهدة لشارك المشاهدات فيما يجب ويجوز ويستحيل، لأن من حق كل متماثلين أن يشتركا في ذلك. فالمشاهدة هي إدراك حاسة المحسوس. والحواس لا تقع إلا على المحسوسات للمشابهة بينها.

= وهو لا يعرف بالخبر. لأن الخبر بتعريفه يجوز أن يكون صادقا أو كاذبا. وما كان كذلك غير موثوق به، ولا ينبني عليه أصل لا تصح الواجبات إلا به.

والخبر المستند إلى المشاهدة لا يصح عليه لما تقدم من عدم صحة معرفته تعالى بالمشاهدة.

ولو كان يعرف بالخبر لما وجب على أحد معرفته قبل إثبات الخبر. والخبر صادق وكاذب. ويعرف الخبر الصادق بالإخبار بالشيء على ما هو عليه، والكاذب بالإخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه. والخبر الصادق على ثلاثة أنواع: خبر متواتر في اللفظ والمعنى، وخبر متواتر في اللفظ دون المعنى، وخبر متواتر في المعنى دون اللفظ. وتعريف المتواتر أن يكون متناسب الطرفين، ينقله العدد الأكبر عن العدد الأكبر، وهذا الخبر المتواتر موجب للعلم. أما الخبر الذي تلقته الأمة بالقبول فحكمه حكم الخبر المتواتر وإن اختلف عنه في بعض شرائطه.

وخبر الآحاد هو ما نقله البعض دون البعض. وأخبار الآحاد تقتضي العمل بغلبة الظن إذا كان الراوي موثوقا بروايته غير مطعون عليه، وكان الخبر خاليا من الإحتمالات، سليم الألفاظ، لا يقتضي شيء من الفاظه التشبيه، وأن لا يكون معارضا للكتاب والسنة (ق 54).

= وهو لا يعرف بالبديهة، لأنه لو كان يعرف بها لما اختلف فيه كل من يعرف بالبديهة. ويعرف المؤلف البديهة بأنها العلم الإختياري الحاصل من دون نظر وتفكير ولا استدلال. فالعقلاء يعرفون أن إطعام اليتيم حسن، وضربه لغير معنى قبيح، دون أن يحتاجوا في إثبات ذلك إلى نظر. ولو كانت معرفة الله بالبديهة لكانت معرفته كمعرفة حسن وقبح هذه الأمور من دون نظر. ولو كان سبحانه يعرف بالبديهة لتساوى في معرفته كل من يعرف بالبديهة، ولكانت معرفة أقل الناس علما وأكثرهم علما به سواء. وهذا غير صحيح كما يقول المؤلف.

= وهو لا يعرف ضرورة، أي بصورة جبرية، لأنه لو كان يعرف بالضرورة لما ترتبت أية مسئولية على من أنكره أو شبهه بخلقه، كما أنه لو كان يعرف بالضرورة لما استخدم النظر أحد عند الوقوع في الشبهة حوله، ولما تفاضل العارفون في معرفته في حين نجد أحد الناس نظرا، وأثقبهم فكرا، هم أكثر الناس علما بحقائق الأشياء، وأقواهم إدراكا للغوامض. وهذا دليل على بطلان المعرفة الضرورية.

= وهو لا يعرف بالظن. ويعرف المؤلف الظن بأنه الحكم على الشيء بدون دليل. فالظن، إذا، يخطيء ويصيب، وبالتالي فهو غير موثوق به. وهذا النوع من الظن هو ظن الشك الذي يختلف عن ظن اليقين الذي تتوفر بعض الأدلة على جوازه.

= وهو لا يعرف بالتقليد. ويعرف المؤلف التقليد بأنه قبول قول الغير بدون حجة أو دليل. وهذه الطريق إلى المعرفة تؤدي إلى اعتقاد جميع الأقوال بلا تفريق، وإلى

قبول الشيء أو نفيه، لأن ليس هناك ما يدل على أن تقليد أحد ما أولى من تقليد غيره. ومن اقتنع بدون حجة فإنما جعل اعتقاده قلادة في عنق من قلده. ويستدل المؤلف على بطلان التقليد بالآية **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون﴾**(البقرة، 170). كما يستدل على ذلك بالحديث (المقلد والمقلد في النار). ولذلك يرى أن التقليد لا يجوز في شيء من الدين، لا في العقليات ولا في السمعيات. وحتى النبي (ص) لم تقبل نبوته إلا بعد ظهور معجزاته الدالة على صدقه. وإذا كان تقليد النبي (ص) لم يجب إلا بعد المعجزات فكيف يمكن تقليد آخر وهو ليس في مرتبته.

وهكذا بعد أن دحض المؤلف جميع طرق معرفة الله، لم يبق سوى طريق واحد هو النظر والفكر. ولكنه يؤكد من جديد إنه نظر مؤد إلى المعرفة، لأن المعرفة هي السابقة، وما النظر سوى سبيل إليها.

ثم يشرع في تناول معاني النظر:

- فنظر بمعنى الفكر. يستدل عليه من قوله تعالى **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾**(الغاشية، 17)، ونحوها من الآيات. ويعرفه بأنه استنباط علم ما غاب بالدليل الواضح وغيره. ويضيف أن البعض قال هو المعنى الذي إذا وجد في الواحد منا أوجب كونه متفكرا، وهو هنا بمعنى صفة معينة في الإنسان.

- ونظر بمعنى الإنتظار. يستدل عليه بالآية القائلة **﴿فناظرة بما يرجع المرسلون﴾**(النمل، 35)، والآية **﴿لا تقولوا راعنا، وقولو انظرنا﴾**(البقرة، 104)، وهو الترقب لحصول شيء في المستقبل.

- ونظر بمعنى الرحمة. يستدل عليه بقوله تعالى **﴿لا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكيهم﴾**(آل عمران، 77)، بمعنى لا يرحمهم.

- ونظر بمعنى تقليب الحدقة. يستدل عليه بالآية **﴿ينظرون إليك، تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت﴾**(الأحزاب، 19)، والآية **﴿وإذا ما نزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض﴾**(التوبة، 127)، بمعنى قلب بعضهم حدقته في جهة البعض الآخر. ويعرفه المؤلف بأنه تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي إلتماسا لرؤيته.

- ونظر بمعنى المقابلة: حيث جاء في الأصنام قوله تعالى **﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾**(الأعراف، 198). ومنها سميت المناظرة، لأنها مقابلة بين القولين.

- ونظر بمعنى العلم أو الحكم، وهو المقصود في الآية **﴿ثم جعلناكم خلائف في**

الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾(يونس، 14). ويستدل المؤلف على ذلك بتفسير الهادي لهذه الآية حيث يقول إن المقصود هنا «لنحكم عليكم بأعمالكم». ثم يستشهد بقول الناصر إن النظر هنا بمعنى العلم، وأن المعنى «لنعلم أعمالكم». لكن المؤلف يرجح قول الهادي على قول ابنه الناصر.

ويخلص المؤلف من هذا العرض لمعاني النظر إلى القول إن الطريق الموصل إلى معرفة الله من هذه المعاني هو نظر الفكر. لكن نظر الفكر في رأيه ينقسم إلى فكر في أمور الدنيا وهو غير موصل إلى معرفة الله، وفكر في أمور الدين. والفكر في أمور الدين ينقسم إلى فكر في السمعيات وهو ليس بطريق إلى معرفة الله، وفكر في العقليات وهو الموصل إلى معرفته تعالى.

والفكر في العقليات فكر في دليل معرفة الذات، وهو الموصل إلى معرفته، وفكر في دليل معرفة الصفات، وفكر في حل الشبه الواردة وغير ذلك من العقليات.

وهذا الفكر موصل إلى المعرفة، لأن من نظر في دليل مسألة، وكان جامعا لشروط الناظر، حصلت له المعرفة بتلك المسألة دون غيرها. وعلى ذلك يرى المؤلف أن من نظر في أدلة التوحيد حصل له العلم بالتوحيد على قدر نظره، دون أن يحصل له العلم بالشرائع والحساب.

ونظر الفكر في معرفة الذات واجب. يستدل المؤلف على ذلك بأدلة عقلية قائلا إن الإستدلال عليه بأدلة سمعية من الكتاب والسنة من باب الزيادة في البرهان. لكن المرجع في هذه المسألة أدلة العقل.

واستدل من أدلة العقل على وجوب النظر بأن النظر طريق إلى المعرفة، والمعرفة واجبة، كما أن المعرفة لا تتم إلا به، أي أن النظر شرط المعرفة. وما لا يتم الواجب إلا به يعد واجبا أيضا. أي أن طريق معرفة الواجب واجبة.

أما الأدلة السمعية على ذلك، فمن القرءان الكريم قوله تعالى **﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت . . . إلا من تولى وكفر، فيعذبه الله العذاب الأكبر﴾**(الغاشية، 17 - 24).، إذ تهدد تارك النظر بالعقاب، وهو لا يعاقب إلا من أخل بالواجب. وقال تعالى **﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾**(الطارق، 5)، وهذا أمر، والأمر يقتضي الوجوب. وقال تعالى **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة، أو يصيبهم عذاب أليم﴾**(النور، 63).

ويستدل من السنة على وجوب النظر بحديث نبوي يقول (تفكروا في خلق الله ولا

تفكروا في الله). ويقول إن هذا أمر والأمر يقتضي الوجوب كما قيل من قبل. وحديث آخر يقول (من أخذ دينه عن التفكير في آلاء الله، والتدبر لكتابه، والتفهم لسنتي، زالت الرواسي ولم يزل. ومن أخذ دينه من أفواه الرجال وقلدهم فيه، ذهبت به الرجال من يمين وشمال، وكان من دين الله إلى أعظم زوال).

ويستدل على ذلك من الاجماع بأن ما اجمعت الصحابة على أنه أمر الله وأمر رسوله وجب التقيد به، والإلتزام به.

ويرد على قول المخالفين لرأيه ممن يقولون إن كثيرا ممن استخدموا الفكر والنظر قد قادهم إلى مواقف غير صحيحة، ضاربين مثلا على ذلك بابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق. ويضع للناظر شروطا إذا توفرت فيه ضمنت أن لا يذهب به تفكيره في طريق الخطأ. وهذه الشروط: أن يكون بالغا، عاقلا، عارفا بالدليل وبوجه دلالته في تلك المسألة.

ويورد اعتراضا يقول: إذا كانت المعرفة واجبة، فمن أوجبها؟ فإذا كانت معرفة الموجب قد تمت قبل النظر فهذا يعني أن النظر ليس بطريق إلى معرفة الموجب. لأن معرفته قد تمت قبل النظر. واستعمال النظر لمعرفته بلا معنى، إذ سبقت المعرفة.

ويرد على هذا الإعتراض بالقول أن لاحاجة لمعرفة الموجب للنظر ابتداءا إذا عرف الوجه الذي يقتضي وجوب المعرفة. ويسمى الموجب «النعمة السابقة». وينقل من خصومه تسميتهم لذلك باللطف في أداء الواجبات.

ودليله على ذلك أن الموحدين والملحدين يعرفون وجوب رد الوديعة، وقضاء الدين، وإن لم يعرف البعض منهم من أوجب هذا الوجوب. والسبب أنهم عرفوا الوجه الذي يقتضي ذلك.

ويطرح سؤالا يقول إنه إذا كانت المعرفة أول الواجبات، فهل وجبت على المكلف وهو يعلمها أم لا يعلمها؟ فإن وجبت وهو يعلمها فلا معنى لإيجاد علم ما قد علم، ولا للأمر به. وإن كان أوجبها عليه وهو لا يعلمها فقد كلفه علم ما لا يعلم (بضم الياء)، وتكليف ما لا يعلم أقبح من تكليف ما لا يطاق.

ويجيب المؤلف على ذلك بتقسيم تكليف ما لا يعلم إلى قسمين:

1- ما يمكن علمه، ويمكن فهمه، وذلك جائز، لأن فهمه داخل في نطاق الإمكان، كالشرائع مثلا.

2- تكليف ما لا يمكن فهمه أبدا، وهذ قبيح لا خلاف فيه بين المؤلف ومخالفيه (ق 6 - 10).

ويجيب المؤلف على سؤال آخر، هو: إذا كان النظر واجب، ففي أي شيء يجب النظر؟

ويجيب قائلا «يجب النظر في العالم»، ويعني بالعالم «هذه الأجسام» الملموسة لا غير (ق 10). وحد الجسم أن يكون طويلا، عريضا، عميقا. وهذه شروط حقيقية جامعة مانعة، بغير زيادة. ودليل صحة هذا الحد أنه يثبت عكسا وطردا، وهو شرط الحقيقة الجامع لما يتم الإحاطة به والتعبير عنه، مانعا لغيره من أن يدخل معه في الإحاطة والتعبير. والغرض من الحقيقة إيضاح للشيء وتثبيت له. وهكذا فلا لفظ أوضح من القول عن شيء إنه موجود. والحد والحقيقة واحد.

والرسم ما انعكس ولم يطرد، أي ما ثبت عكسا ولم يثبت طردا.

الأعراض والأجسام:

تنقسم الأعراض إلى ثلاثة أقسام: تضاد، وتماثل، واختلاف. فحد العالم أن يكون محاطا بالجهات، مدركا بالحواس الخمس. والحواس أجسام، ولا تقع إلا على أجسام. وينقسم العالم إلى قسمين:

1- جماد، وهو كل جسم لا يتألم على الحقيقة أو على التقدير، وهو جماد جامد كالأرض والسماء، وجماد حار كالشمس والقمر، وجماد نام كالأشجار والثمار، وجماد مائع كالماء والسوائل.

2- حيوان، وهو على نوعين:

أ- مخلوق لنفسه، وهو ما كان ممكنا مخيرا إما متعبدا كالبالغين، وإما غير متعبد كالأطفال والمجانين.

ب- مخلوق لغيره، وهو ما كان حيا مسخرا.

والدليل والدلالة واحد. ويعرف الدليل بأنه ما إذا نظر فيه على الوجه الصحيح أوصل إلى العلم.

والأجسام والأعراض محدثة، لأن الموجود إما أن يكون قديما أو محدثا. وهي قسمة بين نفي وإثبات لايجوز دخول المتوسط بينهما. وإذا كانت الأجسام والأعراض قديمة شاركت الله سبحانه في القدم. فلا يبقى سوى أنها محدثة (ق 10 - 11).

في التوحيد – أدلة إثبات الصانع:

يستدل المؤلف على وجود الصانع سبحانه بوجود الأجسام المحدثة، لأن المحدث لا بد له من محدث. وإثبات هذا القول، كما يقول المؤلف، يتطلب إثبات أن هذه الأجسام محدثة، وأن المحدث لا بد له من محدث.

فمما يدل على أن الأجسام محدثة المشاهدة، إذ نشاهد كثيرا من هذه الأجسام يحدث بعد العدم، وحدوث الشيء بعد عدمه أكبر دليل على حدوثه. فالسحاب، والأمطار، والثمار، والأشجار، وكثير من الحيوان كالإنسان وغير الإنسان، هذه الأشياء كلها تحدث بعد العدم، وتزداد وتنقص. وهي حوادث من جملة العالم. وما لزم في الجزء لزم في الكل. ومن حق كل مثلين أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويستحيل، لأن ما لم نشاهد حدوثه طويل، عريض، عميق، كالذي شاهدنا حدوثه، ويجري عليه من الحركة والسكون، والحرارة والبرودة، والإجتماع والإفتراق، ما يجري على ما رأينا وكان بعد العدم. ويحتاج بعضه إلى بعض كغيره. واشتراك هذه الأشياء في المعاني التي أوردناها يجعلنا نحكم على جملتها بما حكمنا به على بعضها.

ويستنتج من هذا الحجاج أن العالم كله محدث مخلوق. ويوضح أنه لا فرق بين الخلق والإحداث. ويختلف المؤلف هنا مع أبي هاشم الجبائي في قوله إن الخلق غير المخلوق لأن الخلق هو الإرادة.

ومن أدلة حدوث الأجسام أن الجسم ملازم للأحوال المحدثة (الأعراض)، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدم عليه محدث مثله (ق 11 – 12). وحدوث الأعراض حقيقة ملموسة صحيحة. والجسم والعرض إما أن يكونا مستويين في الوجود، واستواؤهما دليل على حدوثهما من حيث أن كل واحد منهما لم يسبق الآخر. وبما أن العرض محدث، فإذا لم يسبقه الجسم في الوجود، كان ما لم يسبق المحدث ولم يتقدم عليه محدثا مثله.

وإما أن يكونا مختلفين في الوجود، وذلك محال لأن هذا يؤدي إلى أن يكون الجسم خاليا من الأحوال. وهذا غير صحيح. أو أن تقوم الأعراض بأنفسها وهذا محال، لأن وجود العرض متعلق بوجود الجسم، بدليل أنه يوجد متى وجد، ويعدم متى قدر عدمه.

كما أن المحدث ما لوجوده أول، والقديم ما لا أول لوجوده. والقول إن القديم لا يتقدم المحدث ينقض أحدهما. والقول إن في الحوادث قديما، يبطل كونها حوادث

وفي الأعراض ما وجوده كوجود الجسم، فإذا كان في الأجسام ما هو قديم ففي الأعراض أيضا ما هو قديم. فيبطل كون الأعراض حوادث، في حين أنه لا خلاف على أن الأعراض محدثة.

ولا يصح القول إن الأجسام محدثة والأعراض محدثة والأجسام والأعراض معا قديمة. ولا يمكن أن يكون الجسم هو الذي فعل أحواله (أعراضه)، لأن الفاعل يجب أن يكون متقدما على فعله. ومن المستحيل تقدم الجسم لأفعاله. فالجسم يوجد طويلا، عريضا، عميقا. وتلازمه هذه الأحوال على الدوام. فإذا تقدم عليها لم يكن جسما (ق 22). ولو أمكن للجسم فعل أحواله لأمكنه تبديلها، ولو أمكنه تبديلها لأمكن مكان الهرم الشباب مثلا، ومكان السقم الصحة، ومكان السواد البياض، ولكان الإنسان قادرا على تبديل خلقه، وهذا محال. فمن قدر على فعل شيء قدر على تبديله.

ولو كان الجسم فاعلا لأحواله لكان إما أوجدها وهو جسم وهذا محال، لأن الجسم يوجد بجميع أحواله، ثم لكان أيضا أوجدها قائمة بنفسها. والأعراض لا تقوم بنفسها، ولا توجد إلا بوجود أشيائها. أو أوجدها قائمة بغيرها وهو بذلك أوجد جسما كاملا، ومحال أن يوجد الأجسام. وإما أن يكون أوجدها وهو غير جسم، وهذا خارج عن موضوع الجدل هنا، لأن الحديث يدور هنا على الأجسام وأحوالها.

إن الفعل لا يصدر إلا من حي، قادر. فصح أن هذه الأجسام محدثة. والمحدث لا بد له من محدث. ويعطي المؤلف على ذلك ستة أدلة جديدة:

1- المشاهد أن الكتابة والبناء يحتاجان إلى الكاتب والباني، وذلك لكونهما بعد العدم. وقد شاركهما العالم في هذه العلة، أي الكون بعد العدم. فيجب أن يشاركهما في الحاجة إلى المحدث، إتباعا للقاعدة التي سبق سردها، وهي أن كل شيئين اشتركا في علة حكم وجب أن يشتركا في حكم تلك العلة (ق 23).

2- أن هذه الأجسام محدثة كما سبق القول. والأعراض إما أن تكون جائزة الوجود أو واجبة الوجود. ولا يجوز أن تكون واجبة الوجود لأن ذلك يؤدي إلى اجتماعها، وإلى لحوق آخر الخلق بأوله، إذ ليس وجودها في وقت أولى منه في وقت ثان. ومحال أن يجري ذلك على الأحداث. وإذا كانت جائزة الوجود فجائز الوجود هو بتعريفه ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. فلا يتقرر وجوده من عدمه إلا بإختيار صانعه، بدليل أن أفعال الإنسان تتقرر بحسب اختياره لها.

3- أن المشاهدة تدل على أن هذه الأجسام في غاية الإختلاف. واختلافها إما أن

يكون لأجل ذواتها، أو لأجل صفاتها، أو لأجل طبائعها، أو لاختيار صانع يختارها على حسب ما يريد. ومحال أن يكون ذلك لأجل ذواتها، لأن ذلك يؤدي إلى اختلاف المتفق واتفاق المختلف، لوجود علة الإتفاق والإختلاف، وهو الجسم. ومحال اختلافها من قبل صفاتها، لأن اختلاف الصفات كاختلاف الموصوفات، وهو محال. ومحال أن يكون اختلافها من قبل طبائعها، فطبيعة الماء مثلا واحدة فيما هو يسقي الحديقة الواحدة التي تجمع فنونا مختلفة من الفواكه والأشجار المختلفة في الجنس والطبع. ولو كان اختلاف الأجسام لأجل اختلاف الطبائع لكانت الطبائع إما مختلفة أو متضادة أو متماثلة. ولا بد لإختلافها من علة أو الإقرار بالصانع المختار. واختلافها لعلة محال.

ومحال أن تكون متماثلة لأن فروعها المشاهدة مختلفة، ولا بد لاختلافها من سبب. وليس هذا السبب سوى الصانع المختار، لأن الفروع لا تختلف مع اتفاق الأصول إلا لمعنى. وليس المعنى سوى الصانع المختار.

ومحال أن تكون متضادة، لأن الأضداد لا يمكن أن تجتمع بنفسها، ولا بد من جامع يجمعها وهو الصانع.

4- إن كثيرا من الأجسام تكون موجودة في وقت ومعدومة في آخر. وهذا الوجود والعدم إما أن يكون من دون مؤثر، وهذا محال لأن الأفعال بحاجة إلى مؤثر وهو فاعلها، ولولاه لما كانت. وكذلك الأجسام. ولو صح وجودها بدون مؤثر لجاز أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم، وتجتمع الأضداد، وتفترق المتماثلات، بدون مؤثر وإما أن يكون هذا الوجود والعدم بمؤثر، فهذا المؤثر إما أن يكون موجودا أو معدوما ومحال أن يكون معدوما لأن العدم لا اختصاص له. فوجوده واجب في كل وقت ووجود المؤثر إما أن يكون تأثيره على سبيل الإيجاب، وهو العلة التي إما أن تكون قديمة وهو محال لأن ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم. وحينها تكون هذه العلة محدثة كحدوث ما هي علة في حدوثه. وإذا قيل إن لكل علة فاعل إلى ما لا نهاية فهذا محال، لأنه يؤدي إلى التسلسل وارتفاع وجود العالم، وتعلقه بوجود حوادث لا نهاية لها من جهة البداية. وهو محال.

ويخلص المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إنه بإبطال جميع هذه الفرضيات لا يبقى سوى أن المؤثر هو الفاعل المختار. وهذا يقتضي أن يكون المؤثر عالما، قادرا، حيا، متقدما على فعله (ق 24 – 25).

5- ما في العالم من إحكام الصنعة، وإتقان التدبير، لو جاز أن يتفق مثله لا من صانع صنعه، ومدبر دبره، لجاز أن تترتب ألواح في البحر حتى تتلاصق وتتركب بعضها على بعض، ويقع بعضها عرضا وبعضها طولا، وينبسط بعضها ويقوم بعضها، حتى تتركب في صورة السفينة، ثم تذهب بقوم وتعود بآخرين، وهذا كله محال في العقل. وهذا يدل على أن العالم العجيب لا يصح إلا من صانع عجيب.

6- أن الحيوانات لا تبقى إلا بالروح والغذاء. وذلك دليل على الصانع الذي جعلها مطبوعة على ما هي عليه. ولإثبات ذلك يقول إنها إما أن تكون حية بذواتها ولذلك وجب أن تموت لوجود ما به قامت، وهي ذواتها. وإما أن تكون حية بالمادة لا من قبل جاعل جعل المادة، والمادة موجودة، وذلك يؤدي إلى أن لا تموت هذه الحيوانات. كما أن المواد إما أن تكون مقيمة للأجساد باضطرار أو اختيار. ومحال أن يكون ذلك باختيار لأن المواد غير حية ولا قادرة. وإن كانت إقامتها للأجساد باضطرار فالمضطر محدث، والمحدث متعلق في الفعل بمحدثه. ويستخلص المؤلف من هذا أنها حية بسبب يعود لاختيار الصانع.

7- ويرد على افتراض أن يكون العالم هو الذي أحدث نفسه بأنه إما أن يكون أحدث نفسه وهو موجود وبالتالي فإن إيجاد الموجود محال، لأن وجوده قد أغناه عن أي وجود ذاتي آخر. وإما أن يكون أوجد نفسه وهو معدوم، والمعدوم ليس شيئا. ومحال أن يحدث العدم شيئا.

وعن سؤال لما ذا المعدوم ليس شيئا يجيب بأنه لو كان شيئا لكان ذاتا، ولو كان ذاتا لكان ثانيا مع الله سبحانه.

8- ويرد على افتراض أن يكون العالم محدثا من غير محدث لأن الذي يقتضي المحدث الصانع هو المحدث المصنوع، فيقول إن الجواب عن هذا في مسألة جواز الوجود وسبق عرضها. إذ لو جاز أن يكون حدث بدون محدث لجاز أن يكون بناء من غير بان، وكتاب من غير كاتب.

وأخيرا يقول إن هذه الأشياء الموجودة من المشاهدة لا تستحيل (تتحول) إلا بمحيل يحيلها. وإذا كان لا يمكن استحالة شيء إلا بمحيل، وجب أن ما لم يكن لا يكون إلا بمكون كونه، ومحدث أحدثه (25 - 26).

قدم الصانع:

يبدأ المؤلف الحجاج في هذه المسألة بتعريف لفظ القديم في اللغة، فيقول إن القديم ما تقادم عهده. يستدل على هذا المعنى بالآيتين القرآنيتين ﴿**حتى عاد كالعرجون**

القديم﴾(يس، 39)، و **﴿فسيقولون هذا إفك قديم﴾** (الأحقاف، 11). ولكنه يفرق بين هذا المعنى اللغوي للفظ القديم وبين «القديم» من حيث هو مصطلح كلامي فلسفي فيقول «ثم صار هذا الإسم عند أهل التوحيد خاصا لله سبحانه»(ق 27). وهي تسمية مشتقة من كون الله متقدما على الأشياء كلها، لا أول لوجوده، من حيث أن أوليته وقدمه فرق بينه وبين سائر الموجودات. ويذهب المؤلف إلى ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي من أن الوجود هو الذات خلافا لبعض المعتزلة.

ويستدل على ذلك بأن الوجود إما أن يكون شيئا أو غير شيء. فإن كان شيئا فهو إما أن يكون قديما وهو المطلوب إثباته، وإما أن يكون محدثا وذلك يؤدي إلى انعدام القديم، وإلى استحالة وجود الموجودات.

ويرد على الذين يقولون إن الوجود (الذات) لا هو شيء ولا هو لا شيء، فيقول إن في هذه الحالة نفي للنفي، ونفي النفي إثبات. ولأنه إذا كان الوجود غير شيء فما ليس بشيء لا يكون علة في صحة شيء ولا فساده، بدون واسطة بين هذين الفرضين، أي دون جواز أي افتراض ثالث. ويأخذ المؤلف برأي الهادي القائل إن القديم هو ما لم يكن له نهاية في القدم، أو هو الذي لم يزل ولا يزال، لأن في هذا التعريف كما يقول المؤلف «أمارة الحقيقة» (نفسه).

أما الأدلة التي أوردها على أن الله قديم فهي:

1- أنه قد صح حدث العالم، وأن له محدثا. وإذا ثبت صانع العالم وجب القول إنه موجود، لأن وجود كل شيء ذاته. وإذا ثبت أن الله موجو فلا بد أن يكون واجب الوجود، لأنه يستحيل حدوث حوادث لا أول لها. فلا بد أن تنتهي إلى صانع واجب الوجود. وواجب الوجود لا بد أن يكون قديما، لأن وجوده في بعض الأوقات ليس أولى من وجوده في بعضها. فصح أنه لم يزل ولا يزال.

2- إنه لو لم يكن قديما لكان محدثا، ولو كان محدثا لتعذر عليه فعل الأجسام ولإثبات أنه لو لم يكن قديما لكان محدثا يقول إنها «قسمة دائرة بين نفي وإثبات» لا يجوز دخول المتوسط بينهما لأن هذا المتوسط لو جاز لجمع النفي والإثبات، ولأدى إلى كون الشيء قديما ومحدثا في آن معا. وهذا محال. ومحال أن يخرج عن النفي والإثبات، لأنه يؤدي إلى أن يكون الموجود ليس بقديم ولا محدث. ولا يبقى سوى أنه لو لم يكن قديما لكان محدثا.

أما الفرض الثاني وهو أنه لو كان محدثا لتعذر عليه فعل الأجسام فيستدل عليه بما يلي:

أ- لو كان محدثا لكان قادرا بقدرة، ولو قدر على خلق الأجسام مع كونه بهذه لصفة لوجد قادران، هو وقدرته. والقدر وإن اختلفت مقدوراتها متجانسة منحصرة.

ب- إنه قد صح أن العالم محدث. ومحدثه إما أن يكون مثله، وبالتالي يتعذر عليه يجاده، وإما أن يكون بخلافه إما في بعض أوصافه وبالتالي يتعذر عليه إيجاده أيضا، إما أن يكون بخلافه في كل أوصافه وهو المطلوب.

وهكذا وجب أن يكون قديما لا أول لوجوده، وما سواه محدث.

ج- إنه لو كان محدثا لاحتاج إلى محدث. والكلام في محدثه كالكلام فيه. فهو يحتاج إلى محدث قديم أحدث جميع الأجسام وصفاتها الضرورية. وهو المطلوب.

وإما أن يكون لكل محدث محدث إلى ما لا نهاية، وذلك محال. لأنه يؤدي إلى عدم وجود العالم بتعليق وجوده بوجود ما لا نهاية له من المحدثين ومحدثي المحدثين.

3- إن كل صانع متقدم لصنعته. وهكذا فالله متقدم على خلقه.

ويناقش السؤال القائل إن هذا الحكم يدل على تقدمه على فعله، فما الدليل على أنه لا أول لوجوده؟ فيقول إن الفاعل في الشاهد جائز الوجود، يفتقر إلى فاعل. فلو كان فاعل العالم جائز الوجود لاحتاج إلى غيره. وقد سبق الدلالة على بطلان هذا.

ويضيف إن الله سبحانه واجب الوجود لذاته، وواجب الوجود لا يفتقر إلى غيره، لأنه لو كان مفتقرا إلى غيره لما كان واجب الوجود. وللدلالة على أنه واجب الوجود لذاته يقول إنه لو كان قديما لغيره، فهذا الغير إما أن يكون فاعلا بعلة معدومة، أو بعلة قديمة، أو بعلة محدثة. ومحال أن يكون ما هو قديم بالفاعل، أي بفاعل فعله، قديما. لأن ذلك ينفي كونه قديما من حيث أن الفاعل سابق لفعله، والقديم هو الذي لا أول لوجوده. كما أن واجب الوجود لا يحتاج إلى فاعل ولا إلى غيره. ولا يجوز أن يكون قديما لعلة معدومة، لأن العدم لا اختصاص له بذات دون ذات أخرى. وذلك يوجب للأشياء كلها القدم. ويوجب أيضا تماثل الذوات جميعها وهي في الواقع مختلفة. كما أن المعدوم ليس بشيء في رأي المؤلف، وبالتالي فما ليس شيئا لا يصلح علة في صحة شيء أو بطلانه (ق 30).

ويضيف أنه لا يجوز أن يكون قديما لعلة قديمة، لسببين:

أ- إنه لا محدث لها غيره، وهو لا يحدثها إلا بشرط التقدم عليها، وذلك يوجب أن يكون القديم قديما لا لأجل تلك العلة المحدثة. وإذا كان لا يحدثه إلا بعد أن يتقدم عليه ولا يكون قديما إلا به، أدى ذلك إلى التمانع، لأن كل شيئين أحدهما شرط

في وجود الآخر، فإنهما لا يوجدان ولا يوجد أحدهما. وكذلك كل شيئين يعتمد وجود أحدهما على وجود الآخر باعتباره فاعلا له.

ب- إن القديم هو الموجود الذي لم يزل. والمحدث للموجودات بعد أن لم يكن محال. لأنه لا يجوز أن يكون موجودا لم يزل لمعنى سيوجد. لأن في ذلك تأخر العلة عن المعلول. ولا يؤثر في الأشياء ما هذه حاله.

ويستنتج من هذا الحجاج كله إنه إذا بطلت جميع الإفتراضات المنافية، يبقى أن الله قديم لذاته.

الرد على قول الفلاسفة:

ثم يرد على قول بعض الفلاسفة إن الله تقدم على فعله بوقت. فينفي ذلك لسببين:

1- لأنه لو جاز أن يتقدم على فعله بوقت لأنتهى القديم بانتهاء الزمان وكان محدثا.

2- إن الوقت من جملة الحوادث. وقد قام الدليل على أنه تقدم جميع المحدثات، وبالتالي فلا محدث لهذا الوقت سواه. وهو لايحدثه إلا بشرط أن يكون قد تقدم عليه

ومحال أن يكون الوقت قديما، لأن توقيت الباقي بالباقي محال. ولو كان الوقت قديما لم يكن أحد القديمين أولى بأن يكون وقتا من الآخر، إذ لا موجب في كون الوقت وقتا في هذه الحالة.

ويدحض القول بأن القديم تقدم بتقدير أوقات لا نهاية لها. وينسب هذا القول إلى بعض المعتزلة. ويقول إن ذلك لا يجوز لثلاثة أسباب:

أ- أنه لو تقدم بتقدير أوقات لا تتناهى لأدى ذلك لانعدام العالم من حيث أن وجوده لا يصح إلا بعد تقدير أوقات لا نهاية لها. وذلك محال.

ب- أن الصانع إما أن يتقدم على فعله لشيء أو لغير شيء بلا واسطة بين هذا الشيء وضده. فإن تقدم عليه بغير شيء فهو الصحيح. وإن تقدم عليه لشيء، فإما أن يكون هذا الشيء قديما أو محدثا. ولو كان قديما لكان مشاركا لله في قدمه. ولو كان محدثا لعادت المسألة إلى بدايتها.

ج- إن الأوقات محصورة متناهية، وبالتالي لا يجوز التقدير بأوقات لا نهاية لها (ق 31 - 32).

كما يرد على قول الفلاسفة إن الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، فيقول «أما القول إنه تقدم على خلقه بقدم ذات، بمعنى أن ذاته متقدمة على ذوات خلقه تقدما لا أول له، وقول من يقول إن ذلك يوجب أن يكون الخلق معه في القدم، ويمثل ذلك بحركة الأصبع وحركة الخاتم ... وهو مذهب الفلاسفة»(ق 32)، فيقول إنه سبق أن بين أن الله لا أول لوجوده، وأن لوجود الخلق أول. ويوضح أن التقدم على ثلاثة أوجه:

- تقدم ذات كتقدم الله على جميع المخلوقات.
- تقدم وقت كتقدم بعض المحدثات على بعضها.
- تقدم شرف كتقدم النبي (ص) على سائر الأنبياء، بمعنى أنه أشرفهم.

ويضيف إلى ذلك ما يسميه تقدم «طبع» كتقدم الأعداد بعضها على بعض. وتقدم وضع كتقدم الكعبة على غيرها في البناء، لكنه يرجع الوجهين الأخيرين إلى تقدم الوقت (ق 32).

ويرد على من يقولون إن المعدوم شيء ويشبهه بقول الفلاسفة بقدم العالم. ويستدل على بطلان ذلك بأدلة من العقل والسمع.

من أدلة العقل ما يلي:

1- لو كان المعدوم شيئا لكان ذاتا، ولو كان ذاتا لكان ثانيا مع الله. والدليل على أن الشيء ذات هو أن جميع من علمه شيئا علمه ذاتا.

2- لو صح القول إن المعدوم شيء لبطل حدث الأجسام، ووجب قدمها من حيث أنها لا ابتداء لها في كونها شيئا. ولو صح ذلك فأما أن تكون الحوادث شيئا بذاتها أو بالفاعل. فإن كانت شيئا بذاتها فهي قديمة، وسبق الدلالة على حدثها. وإن كانت شيئا بالفاعل وجب القول إن المعدوم ليس بشيء من حيث أن الفاعل سابق لكونه شيئا. ولو صح ذلك لبطل القول إن الصانع واحد. لأن الوحدانية لا تصح لمن معه في القدم ذوات، ولبطل الإستدلال على حدث الأجسام والأعراض. لأن تعريف المحدث هو ما كان شيئا بعد أن لم يكن شيئا.

3- أن الله أمر الناس بأشياء ونهاهم عن أشياء. فلو كان المعدوم شيئا لبطل الأمر والنهي. لأن ما أمر به ونهى عنه قد كان قبل أن يفعلوه. فلا يحصل على التحقيق إلا الموجود، والموجود بالنسبة لمن يقول إن المعدوم شيء لا معنى له. كما أنه إذا كان الله شيئا لم يزل والمعدوم شيئا، لكان المعدوم ثانيا مع الله. وهذا محال.

ومن أدلة السمع من القرءان الكريم قوله تعالى:

- ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر، لم يكن شيئا مذكورا﴾(الإنسان، 1).
- ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا﴾(مريم، 9).
- ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءا حتى إذا جاءه لم يجده شيئا﴾(النور، 39).

في الصفات:

يتحدث المؤلف عن الصفات في فصلين، يتناول في أحدهما أسماء الله، ويتناول في الآخر تفصيلاتها وأنواعها.

أولا: الصفات التي يسميها «أسماء الله»، وهي عالم، قادر، حي، قديم، سميع، بصير. وهي صفات وردت في القرءآن، ويسميها البلخي توقيفية. ويقول المؤلف إن هذه الأسماء تطلق على الله على سبيل المدح والتعظيم، وأنها صفات مشتقة وليست أسماء علم. ويدلل على ذلك بأربعة أسباب:

1- أن الغرض من هذه الأسماء المدح والتعظيم، وليس في أسماء الأعلام مدح ولا تعظيم.

2- أن اسم العلم ما لم يعرف له أهل اللغة اشتقاقا. وهذه الأسماء معروفة الإشتقاق.

3- أن اسم العلم إنما وضع على بعض المسميات لتمييز الجنس الواحد بعضه من بعض، مثل زيد، وعمرو، فيميزهما عن جنسهما، أو لاختصاصه بأحوال وصفات تزول تلك التسمية عند خروجه من تلك الأحوال. وليس لله جنس فميز عن جنسه، ولا تقاربه الأحوال.

4- أن من أسماء الأعلام ما يحدث لحدوث حادث، ولا يجوز ذلك الحادث على الله، كتسمية الأب، والأم، والخال، والعم، عند حدوث الأولاد.

ولا يجوز أن تكون هذه الأسماء اصطلاحية لما تقدم. فقولنا إن الله عالم يعني أنه لا يجهل، وقادر بمعنى لا يعجز، وحي بمعنى لا يموت، وعزيز بمعنى لا يذل. كل هذا مدح لا شبهة فيه. فهو، إذا، مشتق مستحق.

ويعرف الإشتقاق في اللغة بأنه أخذ حروف اسم الصفة التي يعبر عنها بالمصدر، فيجعلون ذلك في اسم الفاعل. فيكون اسم فاعل بزيادة أو نقصان. وهكذا قولنا: عالم، قادر مشتق بأخذ حروف اسم العلم فيكون عالما بزيادة ما يراد. وهذا هو معنى

الإشتقاق في اللغة. وجميع أسماء الله المشتقة على هذا النحو. ولا بد لهذه الأسماء من موجب. فقولنا مؤمن موجبه الإيمان. وقولنا عاص موجبه العصيان. وكذلك قائم، وقاعد، ومحترك، وساكن، موجبه القيام والقعود والحركة والسكون. فهي ليست اصطلاحات. وإذا صح أن أسماء الله مشتقة فلا بد لها من موجب، وهو العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر.

ثانيا: تنقسم أسماء الله إلى نوعين:

- ما «سمي به لأجل ذاته»، نحو عالم، قادر، حي، قديم.

- «ما سمي به لأجل فعله»، كالخالق، الباري، المصور، المحيي، المميت، الباعث، الرزاق.

والفرق بين النوعين عند المؤلف أن ما سمي به لأجل ذاته يعبر عنه بأداة التعريف وبدونها، فنقول لم يزل العالم عالما، والقادر قادرا، بينما ماسمي به لأجل فعله لا يجوز إطلاق العبارة فيها بدون أداة التعريف فنقول لم يزل الخالق، الرزاق، ولا نقول خالقا، رازقا، لأن في ذلك إثبات قدم الخليقة. وإنما جاز القول بذلك، في رأي المؤلف، لأن الألف واللام في اسم الفاعل بمعنى الذي. فيصير المعنى لم يزل الذي خلق. ولا يمكن في «خالقا» أن ينطبق معنى (لم يزل الذي خلق يخلق)، لأن فيه قدم الخلق أيضا. والأمر يختلف في العلم والقدرة ونحوهما.

كما أن ما سمي به لأجل ذاته لا يجوز أن يدخل فيه الغير بينما يجوز دخول الغير فيما سمي به لأجل فعله. ويعطي مثالا على ذلك قائلا إنه لا يجوز القول إن الله عالم وغير عالم، في حين يجوز القول إنه خالق لفعله وغير خالق لفعل غيره. ويذكر أن هناك اختلافات في موضوع الصفات واسعة بين كثير من أهل الإسلام. فمن قائل يقدم العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة، ويجعل السمع ثامن هذه الصفات السبع. وينسب المؤلف ذلك إلى الأشعرية. ويوضح أن هذا لا يجوز.

وبعض المعتزلة ينفي جميع تلك الصفات ويثبتون له صفات وأحوالا ومزايا يميز بها عن غيره، وهي كونه عالما، وكونه قادرا. وقالوا إن كونه عالما غير كونه قادرا، وكونه حيا غير كونه سميعا بصيرا. وهذه الأحوال لا هي الله ولا هي غيره. ولا هي شيء ولا غير شيء. ولا معلومة على انفرادها ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، الخ. وينظر المؤلف إليها مثل نظرته إلى مقالات الأشعرية، فيخطئها. لأن الأشعرية تجعل لله صفات سبعا لا هي الله ولا هي غيره. ويشبهها بالباطنية في قولهم إن الله لا

هو شيء ولا هو غير شيء، ولا عالم ولا غير عالم. ويدحض هذه الأقوال قائلا إنها قسمة بين نفي وإثبات لا يجوز أن يتوسط ثالث بينهما. ويتوصل من الحجاج إلى أن الله إما أن يكون عالما أو غير عالم، مثلا. والقول إنه غير عالم لا يجوز. ولا يبقى سوى أنه عالم. وهكذا في بقية الصفات.

كما يرد على ذلك بالقول إن نفي النفي إثبات. وكذلك يرى أن قولهم في صفات الذات: لاهي الله ولا هي غيره، باطل. لأن ما لم يكن الله فهو غيره.

ويحرص المؤلف في عرضه لموضوع الصفات أن لا ينسب إلى الله شيء من صفات النقص والحدث، أو ما يوهم النقص من هبوط وصعود، وحركة وسكون، وانتقال في الأماكن، حتى لا نقع في التشبيه، أو يُنسب إليه عجز وجهل وعبث، أو قضاء بفساد وجور وظلم، وإخلاف في الوعد والوعيد.

ويدحض القول بنفي القدرة عن الله على الإطلاق، لأن القول إنه عالم ليس له علم، متناقض ويوهم عليه الجهل والعجز. فمن لا علم له جاهل. ومن لا قدرة له عاجز. ويقول إن الله عالم لا علم له غيره، وقادر لا قدرة له سواه. لأنه لم يكن عالما بشيء علم به، ولا قادرا بشيء قدر به قديم أو محدث، بل هو العالم بذاته، القادر بذاته. وهكذا يخلص المؤلف إلى أن مرجع صفات الذات جميعها إلى ذات واحدة، ثم يقول إن علمه قدرته، وهما ذاته. ويضيف إن إثبات هذه الصفات ناتج عن أن نفيها يوهم عليه أضدادها، ولأنها وردت في القرءآن، وقضت بها اللغة العربية. ولا يجوز الخروج عما ورد به القرءآن وأقرته اللغة (56 – 58).

صفة قادر:

وبعد أن يعرف المؤلف القادر بأنه من أمكن منه الفعل إذا لم يكن ثمة مانع، يصف الله سبحانه بأنه قادر. ويستدل على ذلك بالتالي:

1– أن الفعل قد صح منه، والفعل لا يصح إلا من قادر. ويضيف أن القول «صح منه»، لأنه قد حصل ووجد. ولا يحصل ويوجد إلا بعد الإمكان. إذ لو كان مستحيلا لما وجد. والفعل لا يصح إلا من قادر، لأن ذلك ما نلمسه ونشاهده بالتجربة، وهذا ما يعرفه كل عاقل. وقد صح من الله من الأفعال ما عجز الخلائق بأسرهم عن إيجاد الصغير من جنسه. وهذا دليل على أنه قادر، يستحق أن يوصف بالقدرة على ما لا يقدر عليه غيره. وبالتجربة لا يوجد البناء من الباني والكتابة من الكاتب إلا مع كونهما قادرين على ذلك. وتتضح قدرة الله في إيجاده للأشياء من غير شيء، وإماتته الحي

حي. مما يعني أنها تصح مقدورات له. لكن المؤلف لا يفهم خلق الله للأشياء على نحو تقليدي، بل يفهم ذلك على نحو مختلف سنعرضه فيما بعد. ولعل ذلك ما يميز المطرفية عن بقية المدارس الإسلامية.

فهو يرد على الفرض القائل كيف يمكن الحكم بأنه أوجد الأشياء من غير شيء ونحن نرى الأجسام تحدث شيئا من شيء؟ فيقول إن الله «أوجد الأصول من غير شيء، ثم خلق الفروع منها، وهي بعض تلك الأصول. لأن الأجسام لا يجوز عليها التلاشي. وإذا لم يجز ذلك فهي باقية، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات»(ق 32).

2- أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا. ولو كان عاجزا لتعذر عليه فعل الأجسام. والذي يدل على أنه لو لم يكن قادرا لكان عاجزا أنها قسمة بين نفي وإثبات لا يجوز دخول المتوسط بينها. إذ محال أن يكون قادرا عاجزا معا. ولا يجوز نسبة العجز إليه. ولو كان عاجزا لتعذر عليه إيجاد الأجسام. ولا يبقى سوى أنه قادر في جميع الأحوال، فيما لم يزل وفيما يزال.

والدليل على هذه القدرة الأبدية أنه قادر لذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز. لأن ذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، والتغير لا يجوز إلا على الأجسام. لأن معنى التغير أو الإنقلاب أن يصير الشيء موصوفا بصفة لم يكن عليها، أو يصير موصوفا بصفة شيء آخر. وذلك من علامات الحدوث. وقد سبق إثبات أنه قديم.

وللدلالة على أنه قادر لذاته يقول المؤلف إنه إما أن يكون قادرا لذاته أو قادرا بالفاعل، أو قادرا بقدرة معدومة، أو قادرا بقدرة محدثة، أو قادرا بقدرة قديمة. ومحال كونه قادرا بالفاعل. لأن الفاعل سابق لفعله. وهذا يتنافى وكونه قديما. كما أنه إذا كان قادرا بالفاعل لتعذر عليه فعل الأجسام كما تعذر على الإنسان، لأن الإشتراك في القدرة يوجب تجانس المقدور.

ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة معدومة للأسباب التالية:

- لأن المعدوم ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يكون موجبا وصفا لشيء بقدرة ولا غيرها.

- أنه لو كان قادرا بقدرة معدومة لأدى ذلك إلى أن يكون كل حي قادرا على ما يقدر عليه القديم، لأن القدم لا اختصاص له بقادر دون غيره.

- ولو صح ذلك لأدى إلى كون مقدور واحد بين قادرين. لأن العدم لا يختص ببعض القادرين دون بعض، وإلى أن يكون أحدهم ممانعا للقديم، وإلى أن تكون

مقدورات البعض لا تنحصر. وهذا محال.

- لو صح أنه قادر بقدرة معدومة لكان يصح أن يعلم بعلم معدوم. ولو جاز ذلك لجاز أن يجهل بجهل معدوم. وهذا يوجب أن يكون عالما بالشيء جاهلا به من وجه واحد في وقت واحد. وهذا محال.

- لو جاز أن يقدر قادر بقدرة معدومة لكان يجب إذا حصل البعض على هذه الصفات ألا يخرج منها ما دام حيا. لأنه سواء أكانت هذه المعاني موجودة أم معدومة، فإنها توجب له هذا الحكم، بل لا يخرج منها أبدا. لأن الكلام في الحياة كالكلام في غيرها من الصفات.

- ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة محدثة، لأنه لا يكون لتلك القدرة المحدثة من محدث سواه. فهو سابق للمحدثات. وإما أن يكون أحدثها وهو قادر، فذلك محال، لأن وجود الفعل ممن ليس بقادر مستحيل. وإذا كان لا يوجد لنفسه قدرة إلا وهو قادر، ولا يكون قادرا حتى يوجد لنفسه قدرة، أدى ذلك إلى التمانع. لأن كل شيئين وقف وجود أحدهما على وجود الآخر، أو على صحة كونه فاعلا له، فإنهما لا يوجدان ولا أحدهما. ومن التجربة، أن القادر منا ليس بفاعل لقدرته. فيجب أن تكون قدرة القديم غير فعل له، لكنه لا ثاني معه يفعلها. وهكذا بطل كونه قادرا بقدرة محدثة.

- ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة قديمة، كما تذهب إليه الأشعرية.

= لأنه لا قديم إلا الله. إذ لو كان معه قديم ثان لكان مثلا له. وهو لا مثيل له. ولو كان كذلك لما كان أحدهما أولى بالقدرة من الثاني.

= أنه لو شاركته هذه القدرة في القدم لوجب أن تشاركه في سائر صفاته. ولأن من حق كل ذاتين اشتركا في صفة الذات.

= لو كان قادرا بقدرة قديمة لكان إما غنيا عنها أو محتاجا إليها. فإن كان غنيا عنها فلا معنى للكلام عن كونها قديمة أو غير قديمة. وإن كان محتاجا إليها فالحاجة إلى الحدث كما سيتضح عند الحديث في مسألة (الغنى). لأن علاقة الأفعال بالقدرة علاقة إخراج من العدم إلى الوجود، بمعنى أنها توجد إذا وجدت القدرة، وتنعدم بانعدامها وبذلك يكون محتاجا إليها بالضرورة.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج بطلان جميع الوجوه وبالتالي إثبات أن الله قادر لذاته، مما يجعله قادرا على جميع أجناس المقدورات، لأن ذاته لا اختصاص لها

بجنس دون جنس، إذ لا وجه ولا سبب يوجب الإختصاص. ويجب أن يكون قادرا في جميع الأوقات على ما لا ينحصر ولا ينعد من كل جنس من أجناس المقدورات، لأن المقدورات لا تنحصر إلا بانحصار القدرة. وهو قادر فيما لم يزل وما لا يزال، بذاته لا بغيره.

ويرد المؤلف على قول الأشعرية بوجود قدرة قديمة لا هي الله ولا هي غيره ولا بعضه، فيقول إن ذلك محال لسببين:

1- أنه لو صح ما ذهبوا إليه لصح أن يقول قائل هي الله وهي غيره وهي بعضه. ولما كان لا يجوز الجمع بين النفي والإثبات على هذا النحو، بطل قولهم.

2- ما سبق من أن كل قادرين متشاركين في القدم وجب تشاركهما في سائر صفات الذات. ومحال أن يشارك الله في صفات ذاته شيء آخر (32 - 35).

عالم:

يعرف المؤلف العالم بأنه من أمكن منه الفعل المحكم إبتداءا إذا كان مقدورا له. ويدحض التعريف الذي يقول إن العالم هو المختص بصفة بها يكون الفعل المحكم منه إبتداءا، إذا كان مقدورا له ولم يكن ثمة مانع، أو أنها مزية أو حالة تعلم الذات عليها من دون اعتبار الغير. ولدحض ذلك يقول المؤلف إنها إما أن تكون شيئا أو غير شيء، ولا واسطة بين النفي والإثبات. فإن كانت شيئا فهي ثان مع الله إن كانت قديمة. وإن كانت محدثة لم تميز ذاته في القدم على المعدوم. لأن من يعطي هذا التعريف (الأشعرية) يرونه شيئا. وإن كانت غير شيء فما هو الذي يميز القادر عن العاجز؟ ويوضح أن المقصود بعبارة «من أمكن منه الفعل المحكم إبتداءا» التفرقة بينه وبين من يعمل الشيء المحكم على مثال لا يستطيع إيجاده بانعدام ذلك المثال.

ويستدل على أنه عالم بثلاثة أدلة عقلية:

1- إيجاده لمصالح الخلق قبل الحاجة إليها في جميع المخلوقين، مما يدل على علمه بما سيكون من حاجتهم إليها. وقد تقدم الدلالة على أنه لا صانع لهذه الأجسام إلا هو.

ومن دلالات تقديمه لمصالح الخلق خلقه لآدم ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها**﴾(البقرة، 31). ووجه الدلالة على علمه أنه خلق الخلق محتاجين ودلهم على ذلك، ثم أوجد لهم ما يحتاجون إليه بما يستجيب لحاجتهم. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال من الحسين بن القاسم العياني (ق 35 - 36).

2- إنه لو لم يكن عالما لكان جاهلا. ولو كان جاهلا لتعذر عليه إيجاد الفعل المحكم.

- ولإثبات أنه لو لم يكن عالما لكان جاهلا يقول المؤلف إن هذه قسمة دائرة بين نفي وإثبات ولا يمكن دخول المتوسط بينهما. والعالم من أمكن منه إيجاد الفعل المحكم. كما أن الجاهل من تعذر عليه الفعل المحكم. ولا واسطة بين التعذر والإمكان.

- أن الجهل صفة نقص، وصفات النقص لا تليق إلا بالمحدثين. والإجماع على ذلك ظاهر بين المقرين بالصانع. والله سبحانه مخالف للمحدثات في الذات والصفات والأفعال. والجهل لا يليق إلا بالمحدثات، لأن الجهل لا ينبغي إلا بنظر العالم الموئد للعلم، أو بخلق العلم على وجه الإضطرار. والفكر لا يجوز إلا على ذوي الأجسام «الجوانح والقلوب». وذلك لا يجوز على الصانع. وكونه عالما بعلم مخلوق غير جائز كما سنوضح فيما بعد.

3- أن الفعل المحكم قد حصل ووجد، والفعل المحكم لا يصح إلا من عالم. وهو لا يحصل ويوجد إلا بعد الإمكان. إذ لو كان مستحيلا لما وجد. وقد وجد على غاية الإحكام والإتقان والإنتظام. وذلك ظاهر في السموات والأرض وما فيهما. ﴿**ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كرتين، ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير**﴾(الملك، 3-4).

والفعل المحكم لا يصح إلا من العالم به. لأنا نعلم أن البناء المحكم، والكتابة البديعة، لا تصح إلا من العالم بها. ويتعذر ذلك على هذه الصفة على غير العالم بها.

ويناقش السؤال القائل إذا كانت الأفعال المنتظمة تدل على أن فاعلها عالم، فهل يدل الفعل الذي ليس بمحكم ولا منتظم على جهل فاعله؟ فيقول إنه قد يصح من العالم الفعل الذي ليس بمحكم كما يصح منه الفعل المحكم بشرط أن يكون فعل الفعل غير المحكم لمصلحة، كخوف ظالم أو غيره. أما الفعل المحكم المتقن فلا يصح إلا من عالم. وإذا صح أن الله عالم وجب أن يكون عالما بجميع المعلومات، لأنه عالم لذاته. ومن حق العالم للذات أن يعلم جميع المعلومات. فذاته لا تختص بمعلوم دون آخر. وإذا كان عالما لذاته وجب أن يكون عالما فيما لم يزل وفيما لا يزال، لأن هذه صفة من صفاته الراجعة إلى ذاته، وخروج الموصوف عن صفة ذاته لا يجوز، لأنه يؤدي إلى الإنقلاب أو التغير في ذاته، والتغير دليل الحدث.

كما يناقش الفرض القائل «ما الدليل على أنه عالم لذاته»، فقد يكون عالما لغيره؟ فيقول إن ذلك غير جائز، لأن ذلك الغير إما أن يكون فاعلا، وهذا ينافي كون الله قديما. وإما أن يكون عالما بعلم معدوم، وهذا محال لأنه يجعل كل واحد منا عالما بجميع المعلومات، باعتبار أن العدم لا اختصاص له بذات دون أخرى. ويضيف إلى ذلك أن المعدوم ليس بشيء كما تم بيانه من قبل.

ويوضح المؤلف أن الله لا يجوز أن يكون عالما بعلم قديم كما تذهب إليه الأشعرية لثلاثة أسباب:

1- أنه لا قديم سوى الله سبحانه.

2- أنه لو شاركه غيره في القدم، وهو أخص الأوصاف، لشاركه في سائر الصفات، ولوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويستحيل.

3- أنه لو كان عالما بعلم قديم لم يكن أحدهما أولى بصفة «عالم» من الآخر، إذ لا مؤثر في كونه صفة والآخر موصوفا. ومع وجود المؤثر يبطل قدم ما أثر فيه.

ولا يجوز أن يكون عالما بعلم محدث، كما يذهب إليه هشام بن الحكم ومن يقول بقوله. ويستدل المؤلف على بطلان ذلك بثلاثة أدلة أيضا، هي:

1- أن العلم المحدث إما أن يحل فيه أو لا يحل فيه. فإن كان لا يحل فيه فكيف اختص به. ولو جاز ذلك لجاز أن يكون كائن عالما بعلم يحل في غيره. وإن كان يحل فيه يصبح القديم محلا للحوادث، وهذا محال. لأنه لو جاز أن تحل فيه بعض الأعراض لحلت فيه جميعها. ولو جاز أن يعلم بعلم حادث لوجب أن يجهل بجهل حادث يحل في غيره.

2- أنه إما أن يعلم المعلومات بعلم واحد أو بعلوم. فإن كان يعلم بعلم واحد فلا يعلم علم واحد سائر المعلومات بالتفصيل، في حين أن التجربة تدل على أن هذا محال.

3- أنه لا محدث لهذا العلم غيره. فيجب أن يكون هذا العلم محكما، أي على غير مثال. ولا يصح إحكامه إلا بعد كون فاعله عالما.

كما أنه لو كان يعلم الأشياء بعلم محدث لكان جاهلا قبل إحداثه، ولكان لا يعلم شيئا إلا بعلم غير العلم الذي علم به الشيء الثاني. وذلك محال لأنه يقتضي أن يشبه المخلوقات وهو غير مشبه لها. فنحن الذين نعلم بعلم غيرنا يكون علم أحدنا بالنحو غير علمه بالحساب، وهكذا.

ويخصص المؤلف فصلا كاملا للرد على ابن الراوندي في قوله إن القديم لم يكن عالما فيما لم يزل قبل وجود العالم ثم صار عالما بوجوده. «فحصل عالما مع جواز أن لا يكون عالما». وعلى ذلك يجب أن يكون عالما بعلم محدث. ويضيف المؤلف أن ابن الراوندي «ربما غير العبارة فقال: القديم تعالى لم يكن عالما فيما لم يزل بأنه فاعل للعالم. لأنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا له. صار عالما بأنه فاعل له فوجب أن يحصل عالما مع جواز أن لا يحصل عالما، فيكون عالما بعلم محدث»(ق 37).

ويرد المؤلف على ذلك بأن هذا لا يصح لأن الله كان عالما فيما لم يزل بأن العالم غيرموجود، وكان عالما بأن العالم سيوجد، والعلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده. وإذا وجد الشيء لا يتغير الحال في كونه عالما، وإنما يتغير معلومه بحدوث الزمن الذي نسميه الآن اليوم، ونسميه غدا الأمس. فلم يتغير الحال على هذا الزمان، وإنما تغيرت العبارة عنه.

وينقل المؤلف عن «البغداديين» ضربهم على ذلك مثلا بأن الطائر إذا طار فوق السطح قيل طار فوقه، وإذا طار تحته قيل طار تحته. فلم يتغير الحال على السطح، وإنما تغير الحال على الطير. وهذا مبني على أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده. ويستدل على ذلك بالتالي:

- أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد لا بد له من تعلق. فلو قدرنا بقاء هذا العلم إلى أن يوجد ذلك الشيء، فإما أن يكون لا يتعلق بهذا العلم، وإما أن يكون له تعلق به. ولا يجوز أن يقال إنه لا تعلق له، وذلك لأن بقاء العلم لا يخرجه عن التعلق. وإذا كان له تعلق فلا يخلو إما أن يكون علما بأن ذلك الشيء سيوجد، أو أن يكون علما بوجوده. ولا يجوز أن يكون علما بأن ذلك الشيء سيوجد، لأنه لا يكون في هذه الحالة علما، بل يكون جهلا.

يستنتج من ذلك أنه لا يبقى سوى أن يكون علما بوجود مبدأ الشيء. وهكذا [illegible] أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد.

- إن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد. ودلل المؤلف على هذا [illegible] إما أن يكون علما بقدمه، أو أن يكون علما بوجوده وعدمه. لأننا من تجربتنا نفصل بين أن تعلم الشيء معدوما وأن تعلم الشيء موجودا. ولا يجوز أن يكون علما بوجوده وعدمه معا، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون موجودا معدوما معا في حال واحد. وهكذا يستنتج أنه لا يبقى إلا أن يكون علما بوجوده إذا وجد. وهو المطلوب إثباته. وهذا الدليل أيضا إنما يصح إذا قدرنا بقاء العلم (ق 35 - 38).

حي:

يبدأ المؤلف الحجاج بتعريف معنى الحي، فيقول «الحي من يجوز منه الفعل والتدبير مع ارتفاع الموانع. وقال قوم هو المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يعلم ويقدر»(ق39)

ويستدل على أنه حي بثلاثة أدلة:

1- أنه سبق إثبات أنه عالم قادر. والعالم القادر لا يكون إلا حيا. بدليل أن الميت والجماد يستحيل كونهما عالمين قادرين. وليس ذلك إلا لكونهما غير حيين. ويرد على الإفتراض القائل إنه إذا كان الميت والجماد غير قادرين وغير عالمين، لا يلزم أن يكون ذلك صحيحا في القديم. كما أن الحي في ما يشاهد في التجربة جسم، والله ليس بجسم. كما أن الحي في التجربة والمشاهدة يكون مشتهيا لما يوافق مزاجه، ونافرا عما يضره. فهل يجوز ذلك على القديم؟ لأن إنكار ذلك يبطل الإستدلال «بالشاهد على الغائب».

يجيب على ذلك بأنه سبق مناقشة قاعدة قياس الشاهد على الغائب، ولا حاجة لتكراره من جديد. أما القول إن ذلك يقتضي أن يكون القديم جسما فيرد عليه بأن القديم سبحانه ليس حيا لأنه جسم، وإلا لوجب أن يكون كل جسم حيا. كما أن من الواجب أن يكون الحي في التجربة المشاهدة جسما لأن حياته عرض، والأعراض لا تقوم إلا بالأجسام. والقديم حي لذاته، لا يحتاج في حياته إلى غيره.

ويرد على القول إنه يلزم أن يكون مشتهيا لما يوافق مزاجه، ونافرا عما يضره من حيث أنه حي، قياسا على الحي في التجربة والمشاهدة، فيقول إن ذلك من لوازم الجسم. فإذا بطل كونه جسما سقطت الحاجة إلى مناقشة هذا الفرض.

2- إنه لو لم يكن حيا لكان ميتا، ولو كان ميتا لتعذر عليه الفعل. كما ثبت بالتجربة المشاهدة أن الميت لا يفعل، وهو لا يفعل لفقدانه الحياة.

ويرد على الإفتراض القائل كيف يمكن القول كذلك وقد نجد حيا غير فاعل كالبهائم، فيقول إن الشرط هو أن يكون كل فاعل حيا، ولا يجب أن يكون كل حي فاعلا، لأن الدلالة سبقت على أن الله حي فيما لم يزل، فلذلك وجب أن يكون كل فاعل حيا ولم يجب أن يكون كل حي فاعلا حتى مع الله سبحانه.

ثم يستدرك فيقول «وإن كان القول بأن البهائم غير فاعلة فيه نظر»(ق 40).

3- دوام التدبير وحسن اعتدال التقدير، دليل على حياة الله سبحانه. والتدبير

الدائم هو خلقه للأجسام خلقا بعد خلق على جميع أحوالها وصفاتها، من ابتدائها إلى انتهائها، بعد إخراجها من العدم إلى الوجود قرينة أحوال، كما توضحه الآية ﴿**يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث. ذلكم الله ربكم، له الملك، لا إله إلا هو، فأنا تصرفون**﴾(الزمر، 6). وإذا صح أنه حي وجب أن يكون حيا فيما لم يزل وفيما لا يزال، لا يجوز عليه الموت والفناء، لأنه حي لذاته. ولا يجوز أن يكون حيا لمحي أحياه، لأنه قديم. كما لا يجوز أن يكون حيا بحياة معدومة لسببين:

- الأول أن المعدوم ليس بشيء.

- الثاني أن القول بذلك يؤدي إلى أن يكون كل جسم حيا، وأن الأحياء لا تموت أبدا، لأن العدم لا اختصاص له بذات دون أخرى، ولا بوقت دون وقت.

ولا يجوز أن يكون حيا بحياة قديمة، لأنه لا قديم إلا هو، ولأن غيره لو شاركه في القدم لشاركه في سائر الصفات، ولم يكن أحدهما أولى بصفة من الآخر.

ولا يجوز أن يكون حيا بحياة محدثة لأنه لا محدث لها غيره. ومن شرط الفاعل أن يكون حيا كما تقدم، وذلك يؤدي إلى التمانع (ارتباط وجود كل طرف بالآخر بحيث لا يصح وجود كليهما).

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أنه لا يبقى سوى القول بأنه حي لذاته.

سميع بصير:

يورد المؤلف صفتي السمع والبصر معا، حتى يكاد يجعلهما صفة واحدة عائدة إلى كونه عالما. ولذلك يقول إن ما سبق بيانه من أنه عالم يكفي للدلالة على أنه سميع بصير. ويعد ما يضيفه من أدلة وحجج من باب الزيادة في البيان. بل إنه يعد الرؤية أيضا بمعنى العلم، آخذا هذا المعنى عن مدرسة بغداد المعتزلية قائلا «وهذا قول البغدادية»(ق 40).

ويعرف السميع البصير بأنه الحي الذي لا آفة به. وهي صفة مشتقة من سامع ومبصر، إذ لا فرق عند المؤلف بين سميع وبصير وسامع ومبصر. وسامع مشتقة من السمع الذي هو العلم حسب المؤلف.

والدليل على كونه سميعا بصيرا أن المسموعات والمبصرات لا تغيب عنه. وكل من كان كذلك فهو سميع بصير. وكذلك لأنه حي لا آفة به. ومن كان كذلك فهو سميع بصير.

ويستدل على أنه لا آفة به بأن الآفات لا تليق به ولا تجوز عليه. فالآفات ناتجة عن فساد الجوارح والآلات. وهو ليس بذي جوارح ولا آلات، لأنها لا تجوز إلا على الأجسام. ويعرف الجارحة بأنها العضو والبعض من الجسم الحي. والله لا تجوز عليه صفتا الكل والجزء.

مدرك:

ويورد لله صفة كونه مدركا بمعنى أنه عالم. وعلى ذلك يفسر الآية ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾(الأنعام، 103) بمعنى يعلمها، لأن الإدراك أمر زائد على ذاته، يوجبه الخلق (نفسه). ويرد المؤلف على من يقول إن الإدراك غير العلم مستدلا على ذلك بأن الإنسان قد يعلم ما لا يدرك، كالقديم الذي يعلمه الإنسان دون أن يدركه، وكذلك بالنسبة لأكثر الأعراض والمعلومات مما هو معلوم ولكنه غير مدرك. يرد المؤلف على ذلك بالقول إننا إذا أخذنا الإدراك بمعنى الإدراك بالحواس كان هذا الفرض صحيحا. وإن كان المقصود إدراك العلم فهو غير صحيح، لأن من علم الشيء فقد أدركه بقلبه. فالمعرفة في نظر المؤلف هي ما يسميه «الإدراك القلبي». ويستدل على ذلك بقول القاسم بن إبراهيم إن الإنسان يدرك في الدنيا ربه، ولا يمكن أن يقصد القاسم أنه يدركه بالحواس (ق 40 – 41).

بخلاف الأشياء:

يستدل المؤلف على أن الله بخلاف الأشياء بسبعة أدلة، هي:

1- أنه قديم وما سواه محدث. فلو كان مشبها للأشياء لكان مثلا لها، وهو لا مثيل له. فالقديم هو الذي لا أول لوجوده. والمحدث ما لوجوده أول. ومحال أن يكون ما لا أول لوجوده مشابها لما لوجوده أول. إذ لو صح ذلك لكان محدثا، وهذا يخالف كونه قديما.

2- أنه لو كان مشابها للأشياء لكانت مشبهة له، ولكانت قديمة. وسبق الدلالة على أنه لا قديم إلا هو.

3- أنه لو كان مثلا للمحدثات لشاركها في كل ما يجب ويجوز ويستحيل، لأن ذلك من حق كل مثلين. والذي يجب للأشياء الحدود، ويجوز عليها الرسوم. والذي يستحيل عليها القدم والخلو من الأعراض، وكذلك كان يجب فيه ما في المحدثات.

4- ولو كان مثلا للأشياء لتعذر عليه إيجادها كما تعذر علينا إيجاد أمثالنا. وقد

صح إيجاده لها ﴿ليس كمثله شيء﴾(الشورى، 11).

5- أن المحدث على نوعين، جسم وعرض. والقديم إما أن يكون مشابها لجميع الأجسام أو مشابها لبعضها، أو مشابها للأعراض. ومحال أن يكون مشابها لجميعها لأنها مشتملة على الأمثال والمتضادات والمختلفات. وكونه مشابها لجميعها يؤدي إلى أن يكون موصوفا بصفة الجميع وذلك محال لما يجمع بين ما لا يجتمع في حس ولا عقل. ويعرف المؤلف المتضادين بأنهما كل شيئين لو قدر اجتماعهما لكان أحدهما معيبا لضده كالماء والنار. ومعنى المختلفين كل شيئين وجب أو جاز اجتماعهما كالماء وغيره من المائعات (السوائل).

ومحال أن يكون القديم مشبها لبعضها، لأنه يوجب أن يكون قادرا بقدرة، وحيا بحياة، وعالما بعلم. وسبق أن بين المؤلف أن القديم عالم قادر حي لذاته.

وأما كونه مشبها للأعراض فمحال أيضا لثلاثة أسباب:

أ- أن لوجود العرض تعلقا بوجود الجسم بحيث يوجد متى وجد ويعدم متى قدر عدمه. فلو كان مثلا للعرض لكان محتاجا في وجوده إلى غيره. فلا يكون واجب الوجود بذاته. وقد سبق الدلالة على أنه واجب الوجود بذاته.

ب- لو كان مثلا للأعراض لاستحال كونه عالما قادرا، أو لوجب أن تكون الأعراض عالمة قادرة. وذلك محال لأنه لو ثبت للعرض هذه الصفات لكان لا يخلو أن يكون حيا لذاته، فيؤدي ذلك إلى أن يكون مثلا لله. وقد صح أن الله قديم وما سواه محدث. وإما أن يكون حيا بحياة وقادرا بقدرة. وذلك محال، لأن الحياة والقدرة لا يكون لها اختصاص بعرض دون عرض.

ج- لو نظرنا إلى جميع الأشياء من الأجسام والأعراض فرأينا كل شيء منها لا بد أن يكون له خلاف، علمنا أن لجميعها خلافا لا يجوز عليه شيء مما جاز عليها. وهذا الإستنتاج يوجب القول بأنه بخلاف الأجسام والأعراض.

6- أن ما به تقع المماثلة بين ذوات الأجسام، به بعينه تقع المخالفة بينها وبين غيرها من الذوات. فالجسم بمشاركته غيره من الأجسام في الطول والعرض والعمق يماثلها في هذه المعاني. وبها وبغيرها خالف القديم والأعراض. فثبت الإختلاف بين الجسم وغيره من الذوات. وبه تقع المماثلة بين ذوات الأجسام. وأما الأعراض فإنها جائزة الوجود. والله واجب الوجود. فلا تشابه بينه وبينها.

7- تدل التجربة المشاهدة على أن كل فاعل مخالف لفعله في كل وجه. وليس

ذلك لأي سبب سوى كونه فاعلا له. ويستدل من هذا على أن صانع العالم يجب أن يكون مخالفا لفعله. وهو أحق بهذا الوصف ويجب له قبل غيره.

ويرد المؤلف على الفرض القائل إنه قد يكون جسما لا كالأجسام، بناءا على القول إنه شيء لا كالأشياء، فيقول إن من يقول إنه جسم ليس كالأجسام إن أثبت أن له حقيقة الجسم جعله محدثا، وإن نفى عنه حقيقة الجسم فقد أخطأ في تسميته جسما، لأن تسمية الجسم لا تصلح إلا لمن له صفات الجسم كالطول، والعرض، والعمق. ولذلك فإن القول بأنه جسم لا كالأجسام نفي وإثبات، وهذا محال. وهذا يختلف عن القول إنه «شي لا كالأشياء»، لأن معنى هذا القول إثبات وجوده. وهكذا فالقول إنه شيء إثبات لذاته، والقول إنه لا كالأشياء نفي مشابهته للأشياء دون نفيه هو ذاته.

وإذا صح أنه ليس جسما لم يجز عليه التحيز في الأمكنة، ولا تجري عليه الأزمنة، ولا تجوز عليه الحركة والسكون، والنزول والصعود، والزيادة والنقصان، لأن كل هذه الصفات من صفات الجسم (ق 41 - 42).

ثم يخوض المؤلف في مناقشة الباطنية (ولعله يقصد هشام بن الحكم) حول الصفات الجسمانية التي وردت لله في القرءان، كالوجه، واليد، والعين، والجنب، والإستواء، والمجيء، والإتيان، والنظر، والكون في الأماكن، فيقول إن هذه الصفات قد وردت في القرءآن كما ورد فيه نفيها أيضا، مثل ﴿**ليس كمثله شيء**﴾، وقوله تعالى ﴿**قل هو الله أحد**﴾ إلى آخر السورة، وقوله ﴿**شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة، وأولوا العلم، قائما بالقسط، لا إله إلا هو العزيز الحكيم**﴾(آل عمران، 18).

ووجود الآيات التي تحتوي على صفات جسمانية والآيات التي تنفيها يوجب العودة، في نظر المؤلف، إلى أدلة العقل والآيات المحكمة لتبيان الوجه الصحيح، وفقا لقوله تعالى ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات ...**﴾(آل عمران، 7). ويضيف المؤلف أن معنى الوجه في الآية ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾(الرحمٰن، 27) الشيء نفسه، مثل قول العرب هذا وجه الرأي بمعنى الرأي، ويقولون أرني وجه الحق ويقصدون الحق. ويوضح أن كل لفظ يحتمل في اللغة وجوها مختلفة لا يصح حملها على وجه دون آخر إلا بترجيح عقلي. وعلى هذا يستنتج دلالة الوجه في الآية على الذات، استنادا إلى أدلة العقل والآيات المحكمة.

ويضيف المؤلف أن معنى اليد يحتمل معاني مثل القدرة كما في قوله تعالى ﴿**يدالله**

فوق أيديهم﴾(الفتح، 10)، والنعمة، كما في الآية **﴿بل يداه مبسوطتان﴾**(المائدة، 64)، وعضو الجسم. والمعنيان الأولان جائزان على الله بينما لا يجوز إطلاق المعنى الأخير عليه.

وللعين في اللغة معان كثيرة، منها العلم كما في قوله تعالى **﴿تجري بأعيننا﴾**(القمر، 14)، وقوله تعالى **﴿ولتصنع على عيني﴾**(طه، 39). وكذلك عين الرأي صوابه، وعين الماء، وعين الحيوان. ولا ينطبق على الله سبحانه سوى العين بمعنى العلم.

وأما الجنب فيقول المؤلف إن له معاني منها الشيء نفسه، ومنها العضو في الجسم. ولا يجوز على الله إلا المعنى الأول.

وكذلك في الإستواء، الذي لا يجوز على الله من معانيه سوى الإستيلاء. ويرد المؤلف على من يعترض قائلا إنه إذا كان الله سبحانه مستول على كل شيء فما معنى تخصيصه بالإستواء على العرش، فيقول في رده إن هذا التخصيص يجوز كما جاز في الآية القائلة **﴿رب العرش العظيم﴾**(النمل، 26)، فخصه بربوبية العرش مع أنه رب كل شيء من فعله.

وعن العرش يقول المؤلف، كما يقال بيت الله للمسجد مع أنه ليس فيه، يقال في العرش. ثم يضيف «وقد قيل في العرش إنه موضع في السماء يطوف به الملائكة كما يطوف الناس بالكعبة. والله أعلم».

ويوضح المؤلف أنه لا يجوز على الله المجيء، والذهاب، والزوال، والإنتقال، لأن الإنتقال يخلق فراغا في مكان وشغل مكان آخر. وهذه صفة الأجسام. أما الآيات مثل قوله تعالى **﴿وجاء ربك﴾**(الفجر، 22)، وقوله تعالى **﴿لما جاء أمر ربك﴾**(هود، 101)، والآية **﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾**(النحل، 26)، وقوله **﴿يوم يكشف عن ساق﴾**(القلم، 42)، فيفسرها المؤلف كلها بما يناسب معتقدات المعتزلة بما ينفي عن الله سبحانه التشبيه والتجسيد ومشابهة الأجسام (41 – 45).

الله واحد:

ويخلص المؤلف من مناقشة الصفات إلى القول إن الله واحد باعتبار الوحدانية صفة ضرورية ناتجة عما سبق إثباته من أدلة. فقد دلل على أنه بخلاف المحدثات، وهذا يقتضي أن يكون واحدا، لا تجوز عليه الكثرة ولا القلة من حيث أنهما لا تجوزان إلا على الأجسام، وهو ليس بجسم، وليس له ند من حيث أن الند لنده مكاف. وليس

له ضد لأن الضد مناف لضده، وليس له جزء لأن الجزء بعض الجسم وهو ليس جسما. وليس له قرين لأن القرين دليل على حدث ما قارنه في حين أنه قديم لا أول لوجوده.

ويعرف الواحد بالمعنى الذي يستعمله هنا بأنه الذي لا يتجزأ كالأجسام، ولا يقارن كالأعراض.

ويستدل على كونه واحدا بسبعة أدلة:

1- لو كان اثنين أو أكثر فإنه إما أن يكون جسما كما تقول الثنوية، أو أن يكون واحدا كما يذهب إليه الموحدون المسلمون ومن وافقهم في معنى التوحيد. ولا يمكن أن يكون جسمين لما سبق الدلالة عليه من أنه ليس جسما. وإن كان غير جسمين على ما يقوله الموحدون، أي أنه واحد، فإنه يجب أن يكون حكيما، والحكيم لا بد أن يدل على نفسه بفعله، وأن يقيم الدلالة على ما يفرق بينه وبين غيره. وهذا ما فعله الواحد ولم يأت ما يناقضه.

بمعنى آخر، لو كان معه ثان إما أن يكون ذلك الثاني مشاهدا أو مدلولا عليه، ومحال أن يكون مشاهدا لأن المشاهد جسم، والقديم ليس جسما. ولو كان مشاهدا لما وقع فيه اختلاف.

ولو كان مدلولا عليه فهو إما أن يستدل عليه بشبحه كما في الأعراض، وهو ليس عرضا، أو بالأثر كما يدل كل مصنوع على صانعه. وهذا يقتضي إما أن الصانع واحد لجميع الأجسام، وهو المطلوب إثباته. وإما القول بوجود أكثر من صانعين اثنين. لأنه لو جاز أن يكون هناك صانع ثان لجاز تعدد الصانعين، إذ لا موجب للوقوف عند صانع ثان. وهذا يؤدي إلى إثبات صانعين بعدد المصنوعات. ولم يقل أحد بهذا القول.

2- إنهما لو كانا أثنين، فإما أن يكونا مستويين في الوجود، وإما أن يكونا مختلفين، واختلافهما في الوجود يوجب حدث أحدهما، لأن المفهوم من الإختلاف في الوجود أن يوجد أحدهما قبل وجود الثاني. وهذا دليل على أن الأول قديم والثاني محدث.

وإن كانا مستويين في الوجود وجب القول بحدثهما جميعا من حيث أن كل واحد منهما لم يتقدم في وجوده على الثاني. ومن نفى عنه التقدم أثبت له الحدث على أساس أن نفي الشيء إثبات ضده.

3- أن إجماع المسلمين منعقد على صانع واحد. ومدعي الثاني لا يزال مطالبا بالبرهان.

4- أن الإثنين لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتفقان على الملك. ولذلك فهما إما أن يتم مرادهما معا، وهذا محال لأنه يؤدي إلى وجود التناقض من حيث يكون الكائن حيا وميتا، وإما أن يتعذر مرادهما معا، وهذا دليل على عجزهما، والعجز دليل الحدث. وإما أن يتم مراد أحدهما ويتعذر مراد الثاني، وبالتالي فمن تم مراده فهو الصانع، ومن تعذر مراده فهو محدث عاجز.

5- أن الواحد في العقل متقدم على الثاني ومستغن عنه. إذ لا يأتي الثاني إلا بعد الأول. وبالتالي يصح وجود واحد لا ثاني معه. فيكون الأول واحدا قديما غنيا، ويكون الثاني مفتقرا في وجوده كثان إلى الأول الذي تقدمه في الوجود، مضطرا إليه، وإلا انعدم الثاني وامتنع وجوده. وبالتالي وجب أن يكون الواحد سببا لوجود الثاني «لجواز أن يتراخى وجوده عن وجود الواحد، وأن لا يوجد البتة. ولا يصح أن يكون الواحد علة الثاني، لأن العلة لا يتراخى عنها معلولها كما يتراخى الدرهم الواحد في كونه واحدا عن كل غير من مثل وخلاف، وجزء وقرين. ويبقى وحده أزمنة كثيرة ثم يضاف إليه آخر ثان. ولولا تقدم الواحد ما صحت له الثنوية»(ق 46).

6- من التجربة المشاهدة تجد العالم مرتبطا بعضه ببعض، لا يقوم قليله إلا بكثيره، ولا غنى لكثيره عن تسييره، مستعينا بعضه ببعض، كامل المصلحة والإستصلاح، مما يدل على أن فاعله أغنى فعله بفعله، وسد فاقة بعضه ببعض، وأقام بعضه ببعض، وأكمل خلقه، فكان ذلك دليلا على وحدانيته وعلمه وقدرته. لأنهما لو كانا اثنين لم يحل أن يكون هذا العالم كله فعلا لهما معا. وقد سبق الدليل على بطلان وجود مقدور بين قادرين.

وإن كان فعل كل واحد منهما غير فعل الثاني، فإما أن يكون كل واحد منهما قد أغنى فعله عن فعل صاحبه، وأبان عن نفسه بأمر ونهي ورسول وكتاب، وهذا ما يقتضيه كونه حكيما وخلافه يدل على عيب فيه وإهمال، وإما أن يكون فعل كل واحد منهما محتاجا إلى فعل صاحبه، فيكون ذلك إما لعجزهما أو لحاجتهما أو لإتفاقهما. وإذا كان كذلك فقد أخل كل واحد منهما بفعله باحتياجه إلى فعل صاحبه في إكمال صنعه، وهذا الإحتياج إما أنه ناتج عن خلل فيه وهو يقدر على كماله، وهذا ضد الحكمة، وإما أن يكون ناتجا عن عجز فيه أو جهل منه بهذه الحاجة، وكل ذلك مبطل بربوبيتهما، ويدل على حدثهما. إذ الحكيم هو الذي لا يوصف بشيء من ذلك.

7- إنهما لو كانا اثنين فإما أن يكون فعلهما مستويا أو مختلفا، واستواءه دليل على استواء الفاعلين، وهو دليل على حدثهما، لأن استواء المقدورات دليل على استواء

القادرين. لأن كل واحد عاجز عن غير جنس ما قدر عليه. وإما أن يكون فعلهم
مختلفا، فاختلاف الفعلين دليل على اختلاف الفاعلين، وذلك دليل على حدثهما مع
أو على حدث أحدهما.

ويرد على القول بأننا قد نجد قادرين مستويين في القدرة، والتمانع جائز عليهم
ولا يكون دليل على نقض أحدهما، ولا على أن أحدهما أقوى من الآخر، مما قد يد
على وجود صانعين، وبالتالي قد يوجد قادرين مستويين في القدرة، ولكن ثبوت النقص
والحاجة عليهما يدل على حدثهما.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أن الله واحد، لا يتعد، ولا ينحد، ولا يتجزأ
ولا يقترن بغيره، ولا يجوز أن يثبت له صفة تؤدي إلى الكثرة أو القلة (ق 45 – 48).

غني:

يبدأ المؤلف عرض هذه الصفة بالقول إنه سبق أن دلل على أن الله سبحانه بخلاف
لأجسام والأعراض، وأنه قديم، وأنه واحد لا يجوز عليه شيء مما جاز على الأجسا
والأعراض. ويستنتج من هذا أنه غني، لأن الحاجة تدل على الشهوة لما يوافق مزاج
لحي، والنفار عما لا يوافق مزاجه. والشهوة والنفار لا يجوزان إلا على من جازت
عليه المنافع والمضار. والمنافع والمضار لا تجوز إلا على الأجسام، وهو ليس بجسم

ويستدل المؤلف على أنه غني بالتالي:

1- لو لم يكن غنيا لكان محتاجا، والمحتاج محدث. وقد تمت الدلالة على أنه
قديم.

أ- والدليل على أنه لو لم يكن غنيا لكان محتاجا أنها قسمة دائرة بين نفي وإثبات.
ودخول المتوسط بينهما محال.

ب- والدليل على أن المحتاج محدث أن معنى المحتاج هو كل من افتقر في
وجوده أو بقائه إلى غيره، لأن الحاجة صفة نقص، وصفات النقص لا تليق إلا
بالمحدثين من حيث أن معنى الحاجة هو كل صفة باستمرار تكررها تبطل حياة ما اقترن
بها.

2- لو كان محتاجا لما خرجت حاجته عن ثلاثة وجوه:

أ- إما أن تكون قديمة، وفي هذه الحالة تشابهه في القدم، و بالتالي وجب أن
تكون عالمة، قادرة، لمشاركتها له في أخص صفاته وهو القدم.

ب- وإما أن تكون محدثة، ولا محدث لها غيره لأنه سابق للمحدثات، ولم يكن معه قبل إحداثها شيء في القدم. ولو كانت محدثة لكان قد خرج عن صفة ذاته فصار محتاجا بعد أن كان غير محتاج. ولا يجوز خروج الموصوف عن صفة ذاته، لأنه تغير، والتغير علامة الحدوث.

ج- وإما أن تكون حاجته معدومة. والمعدوم ليس شيئا، وبالتالي لا يجوز أن يكون علة لشيء. كما أن المعدوم لا اختصاص له بشيء دون شيء، فهو ليس أهلا لأن يوجب شيئا بقدر ما هو ليس بأهل لأن لا يوجبه، وبالتالي فهو محتاج إلى شيء وغني عن ذلك الشيء نفسه بغنى معدوم، أو مشتهيا لشيء بشهوة معدومة، نافرا عنه بعينه بنفرة معدومة.

ويستنتج المؤلف من كل هذا أن الوجوه السابقة جميعها لا تجوز على الله، وبالتالي فهو غني. وإذا صح أنه غني وجب القضاء بأنه غني من جميع الوجوه، لا يحتاج في وجوده إلى فاعل، لأنه قديم. ولا يحتاج إلى مكان لأن المكان فعله. ولا يحتاج إلى زمان لأن وجوده سابق لوجود الزمان، ولا يجري الزمان إلا على المحدثات.

ويصل المؤلف من كل ذلك إلى القول إن الله لا يحتاج إلى علم يعلم به، ولا إلى قدرة يقدر بها، لأنه عالم لذاته، وقادر لذاته. كما لا يحتاج إلى طعام وشراب لأنه ليس بجسم، ولا إلى شبح يقوم فيه لأنه ليس عرضا. ولا يجوز عليه الألم واللذة لأن ذلك من صفات الجسم. ولا يجوز عليه الفرح والسرور، والغم والحزن، لأن هذه من توابع الألم واللذة. فالسرور يحصل بالمنفعة واعتقاد وصولها، أو دفع مضرة واعتقاد دفعها والغم يحصل بوصول مضرة أو فوات منفعة.

ويخلص المؤلف إلى القول إن اعتقاد أنه لا تجوز على الله سبحانه اللذة والفرح والسرور والغم والحزن إجماع من المسلمين. ويورد أحاديث تروى عن النبي (ص) تقول (إن الله يستر ويفرح بتوبة عبده)، وآخر يقول (إن الله غيور يحب كل غيور) يعدها استثناءا من إجماع المسلمين وكأنما يشكك في صحتها.

ويضيف أنه لا تجوز على الله الآلآت، لأنه لا يفعل بآلة، لأنه لو فعل بآلة لكان له أجزاء وأبعاض، وبالتالي يكون محتاجا في فعله إلى هذه الأجزاء والأبعاض، بغيرها يكون عاجزا.

وإذا صح أنه ليس جسما استحال عليه الآلآت والأجزاء والأبعاض. وإذا تمت له

صفات العلم والقدرة وغيرهما من صفات القديم لم يجز أن يشاركه فيها على الصورة التي وجبت له غيره. وهو واحد في هذه الصفات، لأنه لو شاركه أحد في هذه الصفات فإما أن يشاركه في بعضها ويخالفه في بعضها، وهو باطل، لأنه لو شاركه في بعض صفات ذاته لم يجز أن يخالفه في بعضها، لأنها موجب ذاته. ولا يجوز أن يشاركه في ذلك البعض غيره إلا إذا شاركه في الذات. ومتى اشتركا في الذات وجب أن يشتركا في موجبات ذاتهما. ومتى اشتركا في جميعها لم ينفصل وجود أحدهما عن عدمه. وهذا محال. لأن الله واجب الوجود. فما أدى إلى نقيضه يكون محالا (ق 48 - 49).

صفات الفعل:

يتحدث المؤلف عن الإرادة فيصف الله سبحانه بأنه مريد لأفعاله، يفعلها وهو عالم بها، غير ساه عنها ولا مرغم عليها. ويعرف المؤلف الإرادة بأنها إيجاد الفعل، ناقلا هذا التعريف عن القاسم بن إبراهيم في (كتاب الدليل الصغير)، وأشار إليه الهادي أيضا في (كتاب المسترشد). ولا ينسى أن يؤكد أن مدرسة بغداد قد أخذت بهذا (ق 83).

والمؤلف يرى أن الله مريد لأفعاله، لأنه فعل أفعاله على وجوه مختلفة لمعان مختلفة في الحكمة، يخصها وهو عالم بها. وكل من فعل أفعاله على هذه الصورة لا بد أن يكون مريدا لها.

ويستدل على ذلك بأن التجربة والمشاهدة تدل على أن الإنسان يفعل الفعل فيوافق أغراض فاعله حين يكون مريدا له، عالم به.

ويوضح أن المطرفية ترى أنه لا فرق بين إرادته ومراده في خلق الأجسام، وفقا لما قال به الهادي، حيث الأجسام كلها إرادة له ومراد. ويقول إن الله مريد للطاعات بدليل الأمر بها، وغير مريد للمعاصي بدليل نهيه عنها.

ويرد على من يقول من المعتزلة إن الله مريد بإرادة محدثة، وتلك الإرادة عرض في لا محل، وهي قائمة بجسم، ناقلين ذلك عن أبي عبدالله الداعي، وأبي طالب الهاروني، والناطق بالحق الهاروني، من أئمة الزيدية في طبرستان. ويرد على الأشعرية والكرامية والنجارية وغيرهم من القائلين إن الله مريد بإرادة قديمة. ويسرد عشرة أدلة لإثبات ما يقول، وهي:

1- لو كان مريدا بإرادة قديمة لكان مريدا لكل ما يريده الإنسان لأنه يدخل فيما يجوز أن يتمناه الله سبحانه. وإذا ثبت هذا كان كل سائل مجاب إلى ما يتمناه. وهذا خلاف الواقع.

2- إما أن يكون إذا أوجد أفعاله، قادرا على الزيادة فيها، وبالتالي وجب أنه يريدها، وإما أن يكون غير قادر على الزيادة، وهذا يثبت عليه العجز، والعجز صفة الحدث.

3- ما فعله في وقت يجب أن يريده قبل ذلك الوقت، وبالتالي وجب أن يكون لفعله وقت يبدأ فيه، وهذا يبطل القول بقدم الإرادة، وإما أن لا يصح وجوده قبل وقت فعله، وهذا محال. لأن القائل بقدم الإرادة يقول إن الله مريد لذاته، أي أن الإرادة من صفات الذات وليست من صفات الفعل.

4- لو كان مريدا لذاته لوجب أن يكون كل ما يريده الإنسان مراد الله مثلما أن ما يعلمه الإنسان يعلمه الله. فإذا أراد أحد تحريك جسم وأراد آخر تسكينه يجب أن يريد الله الإرادتين معا، وهذا محال، لإجتماع المتناقضين في ذاته.

5- إذا كان مريدا لجميع الكائنات فلم أمر ببعضها ونهى عن بعضها؟ وليس من الحكمة أن ينهى عما يريده، ويبعث الرسل ليدعوا إلى ما يكرهه. وهذا يؤدي إلى كونه مريدا للقبائح مثل علمه بها.

6- لا يجوز إثبات قديم مع الله لأنه يشاركه في القدم.

7- لو كان معه قديم ثان لوجب أن يشاركه في صفات ذاته، فتكون الإرادة عالمة قادرة.

8- لو كانت الإرادة قديمة لما كانت أولى بالصفة منه، ولجاز أن يكون هو صفة وهو موصوف.

9- أنه جعل للإرادة وقتا في قوله ﴿**إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها**﴾(الإسراء، 16). و (إذا) تدل هنا على وقت الإرادة، لأنها تعطي معنى الإستقبال. وكل ما له وقت محدث غير قديم.

10- أنه يمدح بضد الإرادة ﴿**كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها**﴾(الإسراء، 38). فمدح بالكراهية وهي ضد الإرادة. ولو كانت الإرادة قديمة لما أراد شيئا للناس في وقت ثم كره في وقت يأتي. فكون الإرادة قديمة يعني جواز أن يكون مريدا كارها في وقت واحد.

ثم يرد المؤلف على من أثبت لله إرادة غير المراد، عرضا لا في محل، فيورد ثلاثة أدلة على بطلانه، وهي:

1- إذا فعل القديم الإرادة فإما أن يفعلها اضطرارا وهذا محال لأن المضطر

محدث، بينما هو قديم. وإما أن يفعلها اختيارا، وفي هذه الحالة إما أن يفعلها و
قادر على أن يجعل الإرادة مرادا، وبالتالي لما ذا فعل ما لا يريد مع كونه قادرا على
لا يريده مما ينسب إليه العجز والجهل والإلجاء. وهذا غير جائز عليه. وإما أن يفعـ
وهو غير قادر، وهذا أيضا ينسب إليه العجز.

2- من التجربة والمشاهدة، تكون إرادة الفاعل غير مراده، إما لعجز أو جهل
وإما لأنه فاعل بآلة. والله عالم لذاته، قادر على كل المقدورات، غني عن كل آل
وهكذا فإرادته مراده، ومراده فعله.

3- إذا وجد مع الله شيء لا يقترن، ولا يتحيز، ولا يتجزأ، فهو مثله (ق 83
86).

الرؤية:

يقول المؤلف إنه سبق الدلالة على أن الله واحد لا ثاني له، وأنه لا يشبه الأجسـ
والأعراض، ولا تقع الأبصار إلا على أشكالها وأمثالها للمشابهة بينهما. ويوضح
المطرفية تقول إن الرؤية تقع على الأجسام فقط، بينما يرى «غيرهم» أنها تقع عل
الأجسام وبعض الأعراض. ولا يحدد هذا الغير. لكنه يقول إن الطرفين يريان أنه
يمكن إدراك الله سبحانه بالأبصار. ويستدل على ذلك بأدلة عقلية وسمعية. ويو
خمسة أدلة عقلية، هي:

1- لا تقع الأبصار إلا على محدود في جهة، متحيز. وهذه صفات الأجسام.

كما أن من طبيعة المرئي أن يكون «مقابلا عندنا، وعند غيرنا مقابلا أو في حكـ
المقابل»(ق 49).

2- لو جاز رؤيته في أي حال من الأحوال لجاز أن نراه الآن، لأن الحوا
سليمة، ولا موانع للرؤية من جهة الحواس، وهو موجود. وموانع الإدراك هي البـ
المفرط، والقرب المفرط، واللطافة والدقة، والحجاب، وكون المرئي في غير جـ
الرائي. ولا يجوز على الله البعد والقرب والمسافة، ولا الدقة واللطافة، ولا تحو
دونه الحجب.

3- لو كان يرى بالأبصار لكان مثلا للمرئيات وبالتالي يتعذر عليه إيجادها.

4- أن الرائي إما أن يرى الشيء كله، أو بعضه. فإن رءآه كله فقد أحاط بالمرئي
وبالتالي كان هذا المرئي محدودا، والمحدود محدث. وإن رأى بعضه فالبعض لا يجو
إلا على من جاز عليه الكل.

5- لو كان يرى بالأبصار لكان مدركا في كل وقت. لأنه على صفة لو كان يدرك لأدرك عليها، وهي أنه واحد لا ثاني له، قديم لا أول لوجوده، مخالف للمحدثات في الذات والصفات والأفعال.

كما أن الرائي على صفة يستطيع بها الرؤية لو كان يجوز رؤية الله سبحانه، وهي أنه سليم الآلة، كامل الإستطاعة، قادر على النظر بمعنى تقليب حدقة العين.

ويربط استحالة الرؤية في الآخرة باستحالة الرؤية في الدنيا، باعتبار أن صفات الله لا تتغير في الآخرة، ويظل كماهو في الدنيا وفي الآخرة، وكذلك قدرة الرائي. ويستنتج المؤلف من ذلك أنه إذا أمكن رؤيته في الآخرة لأمكن رؤيته في الدنيا.

ويقسم القائلين بالرؤية إلى مجموعتين، الأولى تقول بالتجسيم والتشبيه، والأخرى تقول برؤية غير معقولة. ويكتفي المؤلف في الرد على المجسمة والمشبهة بالقول إنه سبق الدلالة على أن الله ليس جسما.

أما بالنسبة للقائلين برؤية غير معقولة فيقول إنه لا دليل عليه، وأن إثبات ما لا يعقل يفتح أبواب إثبات كل ما هو غير معقول، مما «يفتح أبواب الجهالات».

ويرد على القائلين إنه قد يدرك في الآخرة بحاسة سادسة غير الحواس الخمس المعروفة، فيقول إن هذه الحاسة السادسة إما أن تكون مثل الحواس المعروفة وبالتالي فلا حاجة إليها للرؤية، فوجود الحواس الخمس يغني عنها، وإما أن تكون بخلاف الحواس المعروفة، والعقل لا يتصور حاسة مدركة إلا كالحواس الخمس، ويوجب أن تكون الحاسة السادسة كالحواس الخمس. وقد عجزت هذه الحواس عن رؤيته.

أما أدلة السمع فيستدل المؤلف على ما يذهب إليه في الرؤية بالآيات القرءانية. مثل ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾(الأنعام، 103). ويقول المؤلف في تفسيرها إن فيها مدح ينفي أن تدركه الأبصار على وجه التنزيه، وهو مدح راجع إلى ذاته. ويمضي في تفسير الآية لتوافق ما سبق أن دلت عليه أدلة العقل فيقول إنه لكي يستدل بالآية على ما يذهب إليه في الرؤية يجب بيان ما يلي:

1- أن وصفه بأنه لا تدركه الأبصار مدحا له. وإن وروده في الصيغة التي ورد بها في الآية قد جاء في سياق صفات المدح ﴿**بديع السماوات والأرض، أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة، وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم. ذلكم الله ربكم، لا إله إلا هو، خالق كل شيء، فاعبدوه، وهو على كل شيء وكيل. لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير**﴾(الأنعام، 101 - 103). ولأن جملة ﴿**لا تدركه**

الأبصار﴾ جاءت في سياق صفات مدح، فلا يجوز أن يتوسط بينها ما ليس مدحا.

كما أن الآية متضمنة لمدحين متمايزين فيما بينهما، أحدهما أنه لا تدركه الأبصار، والثانية أن الأبصار لا تدركه من حيث أنهما متباينان، لأن من يدرك الأشياء دون أن يدرك، مع كونه باقيا، لا يكون إلا الله سبحانه. باعتبار أن الأشياء تنقسم من حيث الإدراك إلى أربعة أقسام: «قسم يرى (بفتح الياء) ويرى (بضم الياء)، وهو كالأحياء من الخلق السالمين، والثاني يرى ولا يرى وهي الجمادات عندنا (المطرفية)، وعند غيرنا والألوان، والثالث لا يرى ولا يرى كالأعراض عندنا أو بعضها عند غيرنا، والرابع يرى ولا يرى، وهو الله سبحانه»(ق 51).

2- أن الإدراك في الآية بمعنى الرؤية. يستدل المؤلف على ذلك بأن الإدراك إذا قرب بالبصر على وجه يختص به، وكان مقيدا بقيد واحد، لا يكون إلا المشاهدة والرؤية. ويستعين على ذلك بأدلة اللغة حيث لا يقال رأيت ببصري أو أدركت ببصري. ويضرب على ذلك أمثلة من الحياة، فلا يقال مثلا أدركت ببصري حرارة الميل، لأن إدراك الحرارة لا يتم بالبصر.

وينفي أن يكون الإدراك في الآية بمعنى الإحاطة، لأن الإدراك إذا استعمل في اللغة بصورة مطلقة لا يكون بمعنى الإحاطة، وأكثر بعدا من هذا المعنى إذا كان مخصصا بالبصر كما في الآية. وينفي أن يكون العرب استخدموا الإدراك بمعنى الإحاطة بتاتا.

3- أن المدح هنا في الآية بمعنى التنزيه. يستدل المؤلف على ذلك بأن الله قد وصف بنفي الشركاء والصاحبة والولد والظلم والنوم. كل ذلك على وجه التنزيه والمباينة لخلقه. ويؤكد أن إثبات ما نفاه الله عن نفسه في الدنيا أو في الآخرة يعد نقصا وإلحاقا بصفة المخلوق. ومن ذلك إثبات الرؤية. ويضيف أن مدحه بنفي الرؤية لا يرجع إلى معنى وفعل، وإنما هو نفي على وجه التنزيه.

4- إن هذا المدح راجع إلى ذاته. يستدل المؤلف على ذلك بالقول إن كون الشيء مرئيا أو غير مرئي يتبع صفة ذاته. لأن الشيء إنما يدرك بجميع أوصافه. ويضرب مثلا بالجسم الذي يدرك بصفاته الواجبة له: الطول، والعرض، والعمق. من هنا يكون المدح راجعا إلى ذاته، لأنه بين أن إرادته لا ترى. وتعذر رؤية المرئي إنما تكون لموانع تمنع الرؤية، متى زالت أمكن رؤيته. وهذا لا يجوز على الله. وإذا صح أن هذا التمدح راجع إلى ذاته لم يجز أن يرى في أي حال من الأحوال. لأن ذلك يؤدي إلى التغير في ذاته، والتغير يجعله محدثا، وهو قديم.

5- أن ما كان نفيه مدحا فإثباته نقص وذم. يستدل المؤلف على ذلك بأن الله مدح بنفي الظلم وتكليف ما لا يطاق وتعذيب من لا ذنب له، وأنه لا يعذب أحدا بذنب غيره. وإثبات ما نفي عنه قبيح. ومما مدح به أنه يدرك (بكسر الراء) ولا يدرك (بفتح الراء). فلو جاز إبطال مدحة مما مدح بها لجاز إبطال جميع أوصافه، لأن جميع ما مدح به في هذه الآية المتحدثة عن الرؤية يرجع إلى ذاته.

6- أن النقائص لا تجوز عليه. يستدل المؤلف على ذلك بأن النقص يلحق بالمحدثات، وهو قديم.

ويأتي المؤلف إلى تفسير الآية القائلة **﴿وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة﴾**(القيامة، 22) بما توحي به من إمكان الرؤية البصرية، فيفسرها على أساس أنها آية متشابهة، ويعود بتفسيرها إلى الآية السابقة التي يعدها من الآيات المحكمة، قائلا إن معنى ناظرة منتظرة لثواب ربها، ناسبا هذا التفسير إلى علي بن أبي طالب. كما ينسب إلى علي نفي الرؤية في الدنيا والآخرة.

ثم ينقل عن القاسم بن إبراهيم ما هو معروف عنه في موضوع الرؤية مما يوافق رأي المعتزلة.

وينتقل بعد ذلك إلى مناقشة الحديث القائل (سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته) فيقول إن هذا خبر من أخبار الآحاد، يكثر رواته الآن لكنه ينتهي إلى راو واحد، وبالتالي يحكم بعدم الإعتماد عليه، لأنه يؤدي فقط إلى غلبة الظن في حين أن المطلوب في المسألة ورود أدلة قاطعة (49 – 56).

الأعراض:

أولا إثبات الأعراض: يحاجج المؤلف نفاة الأعراض فيرى أن للجسم أحوالا تدل عليها أدلة كثيرة، يقتصر على إيراد ثمانية منها، وهي:

1- أن الجسم إذا احترك عرفنا أنه محترك. وإذا سكن عرفنا أنه سكن. ويرى أن علمنا به محتركا غير علمنا به ساكنا. وسبب هذين العلمين إما أن يكون هو الجسم، وفي هذه الحالة يكون علمنا بالجسم محتركا إذا سكن، وساكنا إذا احترك، ومحتركا ساكنا معا، لوجود السبب وهو الجسم.

وإن كان سبب حصول العلمين معنى الجسم فهو المطلوب إثباته في الحركة والسكون.

2- أن الجسم إذا احترك سميناه محتركا، وإذا سكن سميناه ساكنا. ومستحيل أن نسميه محتركا إذا سكن، وساكنا إذا احترك، ومحتركا ساكنا معا. فثبوت التسمية في وقت، وامتناعها في وقت، يدعو إلى القول إن ذلك الثبوت والإمتناع في أوقات مختلفة لمعنى، بدون هذا المعنى لا يكون ثبوتها في وقت وامتناعها في وقت آخر أولى بالصحة من عكسه. وهذا المعنى إما أن يكون موجودا أو معدوما. ولو كان معدوما لأدى إلى أن يسمى المحترك ساكنا، والساكن محتركا، لأن العدم لا اختصاص له.

وإن كان موجودا فإما أن يكون هو الجسم وهذا لا يجوز كما سبق أن بينه المؤلف آنفا. ويستنتج أنه معنى غير الجسم.

ويستدل على المسألة نفسها بطريقة أخرى في الحجاج للتأكيد فيقول إن التسمية إما أن تكون جائزة وعندها يجوز أن يسمى الجسم محتركا إذا سكن وساكنا إذا احترك، باعتبار أن معنى الجائز ما جاز خلافه. وإما أن تكون التسمية واجبة، وحينها إما أن يكون موجبها موجودا أو معدوما. فإن كان معدوما وجب للجسم جميع الأحكام والأسماء، لأن العدم لا اختصاص له بحكم أو تسمية أو وقت أو ذات. وإن كان موجبها موجودا فإما أن يكون ذات الجسم أو ذات الله أو معنى ثالثا. فإن كان الموجب ذات الجسم أو ذات الله وجب له جميع جميع أسمائه، وهذا محال.

ولا يبقى سوى القول إن الموجب معنى ثالث. وهو المطلوب إثباته. أما إذا كانت التسمية لا جائزة ولا واجبة، فالتسمية بها ضرب من العبث.

3- أن الواحد يستطيع تحريك الجسم وتسكينه، لكنه لا يقدر على خلق ذاته. والذي قدر عليه غير الذي لم يقدر عليه. لأنه لو قدر على خلق الأجسام لخلق لنفسه ما يريد ويرغب من الأموال والبنين وغيرها. وهذا محال.

ويستنتج المؤلف من هذا الحجاج أن الذي قدر عليه معنى زائد على ذات الجسم، هو التحريك والتسكين.

4- من التجربة والمشاهدة نرى الأجسام مشتركة في كونها أجساما ومختلفة في كونها محتركة وساكنة. وكل ذات غير الذات الأخرى، وبالتالي يجب أن يكون اشتراكها في شيء سوى ذاتها، وهو الطول، والعرض، والعمق، والجهات، واختلافها في شيء غير ذلك، وهو الحركة، والسكون، والحرارة، والبرودة، والألوان، وغير ذلك من الأحوال المتضادة.

5- أن تسمية جسم تعم جميع الأجسام، وتسمية محترك تخص بعض الأجسام. والتخصيص بالتسمية المشتقة إما أن تكون لمعنى أو لغير معنى. ومحال أن تكون لغير

معنى لإبطال معنى التخصيص. وإما أن تكون لمعنى غير الجسم، وهو المطلوب إثباته.

6- يكون الجسم محتركا غير ساكن، وساكنا غير محترك. ومعناه محتركا يختلف عن معناه ساكنا، ومعناه ساكنا غير معناه محتركا، مما يدل على وجود معنيين كل واحد منهما غير الثاني، والجسم غيرهما لأنه لا يوجد معهما معا، وهذان المعنيان هما الحركة والسكون. والإختلاف على نوعين، اختلاف تغير يدخل على الذاتين، واختلاف يدخل على الذات الواحدة في حالتين مختلفتين، كما هو الحال في الحركة والسكون. ويستشهد على ذلك بالآية **﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها﴾**(النساء، 56). فأدخل المغايرة على الذات الواحدة. وكذلك الآية **﴿يوم تبدل الأرض غير الأرض، والسموات﴾**(إبراهيم، 48)، وكذلك الآية **﴿فذلك يومئذ يوم عسير. على الكافرين غير يسير﴾**(المدثر، 9 - 10).

كما يستشهد على ذلك باللغة العربية. فالقول إن الجسم محترك إثبات له على حال. والقول غير ساكن نفي للجسم على حال معينة. وإذا كان الإختلاف أو التغاير بين الذاتين، يجوز دخول أداة التعريف (ال) في الإسمين جميعا مشتقين وجامدين. وإذا كان التغاير أو الإختلاف واقعا على الذات الواحدة من قبل الحالين لم يجز دخول أداة التعريف (ال) في الإسمين معا ولا في الآخر منهما، لأن الألف واللام في اسم الفاعل بمعنى الذي. فيكون قول المحترك غير الساكن بمثابة القول الذي احترك غير الذي سكن.

وأما القول أن الجسم يوجد على الحركة والسكون معا فهو قول لا يتقبله العقل، لأنه يؤدي إلى كون الجسم الواحد في محلين، موصوفا بضدين. والحجة على أنه لا يتعرى عن الحركة والسكون كالحجة على استحالة اجتماعهما معا في الجسم.

7- أن القول إن الجسم محترك معناه أنه لم يسكن. والقول إنه ساكن معناه أنه لم يحترك. والقول لم يسكن عبارة عن حادث وهو السكون. والنفي ب(لم) لم ينف ذات الجسم بل نفى السكون. وكذلك القول (لم يحترك)، ينفي عنه الحركة. وفي القول (احترك الجسم بعد أن سكن): (احترك) فعل يدل على حدث الإحتراك وزمنه الماضي. و (بعد) إسم للزمان الذي وقع فيه الإحتراك. و (أن) حرف معناه المصدر مقدرا. ولدخول المصدر عليه يكون تقديره: الجسم احترك بعد سكونه، وسكن بعد حركته. ف(احتراك الجسم) غير الجسم. و(بعد) تعبير عن الزمان، وهو غير الجسم، و(أن سكن) تعبير عن السكون، وهو أيضا غير الجسم.

8- أن الجسم ينتقل من جهة لأخرى. فإما أن ينتقل جوازا أو وجوبا. ومحال أن ينتقل وجوبا لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يزال متنقلا. ومحال أن ينتقل جوازا لأن انتقاله مع جواز أن لا ينتقل يكون لمعنى وليس لعدم معنى. لأن العدم لا اختصاص له «العدم مقطعة الإختصاص»(ق 15). وهذا المعنى إما أن يكون الجسم، وهو محال لأنه يوجب انتقاله طول حياته. ولا يبقى إلا أن هذا المعنى غير الجسم. وهو المطلوب إثباته.

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن الدليل على إثبات جميع الأعراض المتضادة والمتماثلة والمختلفة، كالدليل على إثبات الحركة والسكون.

ويناقش الإفتراض القائل إن تسمية محترك وساكن اسما علم. فيقول:

- إن اسم العلم هو ما لا يشتق كإبراهيم، وموسى، وغير ذلك من أسماء الذوات، بينما: علم، وجهل، وحركة، وسكون، مثلا، من أسماء الصفات، أي أسماء مشتقة من صفات.

- أن أسماء الأعلام لا تفترق ولا تجمع، لأن الأسد مثلا قد يسمى بأسماء مترادفة، ولا يسمى الجسم محتركا وساكنا في وقت واحد.

- يجوز نقل اسم العلم ما لم تجر الأحكام على مسماه.

كما يرد المؤلف على افتراض أنه اصطلاح فيقول إن القول بذلك يؤدي إلى إلغاء اللغة والقرءآن، لأن الإصطلاحات قد تختلف من عصر لآخر، ومن قبيلة لأخرى، وهذا يفقد اللغة المعاني والقواعد النحوية المشتركة، باعتبار أنه لا يلزم فريق ما اصطلح عليه الفريق الآخر وإلا منعوا من الإصطلاح واضطروا للإتباع.

وينتهي من هذا الحجاج إلى القول إن الأسماء توقيف من الله **﴿وعلم آدم اسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة فقال انتوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾**(البقرة، 31 - 32). ويضيف أنه حتى ما تعارف الناس عليه من الأسماء فأصل تعليمه من الله. وينتهي من الكلام في الأسماء إلى القول إن إنكار أن أصل الأسماء حتى المشتقة من الله يؤدي «إلى الجهل بطبائع الأشياء»(ق 12 - 16).

الأعراض أحوال وصفات:

وعند تعريف العرض يوضح المؤلف أن العلماء اختلفوا في تعريفه. فالبعض قال إنه ما لا يشغل حيزا إذا حدث. والبعض قال هو ما يصح وجوده في الجواهر والأجسام. ومنهم من قال إن العرض ما كان صفة لغيره قائما به. وينقل عن أبي طالب

الهاروني قوله إن العرض سمي كذلك «لإعتراضه في الأوهام، وخروجه عن حدود الجواهر والأجسام». ويروي حديثا عن النبي (ص) يقول (الدنيا عرض حاضر، يأكل منها البار والفاجر)، ويفسره على أنه يعني أنها عرض لسرعة زوالها وتغيرها.

والمؤلف يسمي العرض حالا وصفة «خلافا لبعض المعتزلة»، مستدلا على ذلك بأقوال من القاسم بن إبراهيم ومن أمالي أبي طالب الهاروني. فمن القاسم قوله «لا تخلو هذه الأحوال من حالين: إما أن تكون محدثة أو قديمة ... وإن كانت الأحوال قديمة فذلك يستحيل، لأنا نراها تحدث شيئا بعد شيء في حيز واحد، ونفس واحدة. فلو كانت كلها مع اختلافها في أنفسها وأوصافها قديمة لكانت التراتبة: نطفة، علقة، مضغة، لحما، إنسانا، في حال واحد...»(ق 77). وينتهي المؤلف من هذا العرض إلى أن الأعراض تسمى أحوالا وتسمى صفات.

ويضيف أن الفرق بين صفات القديم والمحدثين قائم لأن المماثلة بين صفاتهما تشبيه الذاتين ببعضهما. وينسب إلى علي بن أبي طالب قوله إن كل صفة هي غير الموصوف. ويستنتج من ذلك أن للأعراض صفات. كما يستشهد بعلي بن الحسين ناسبا له القول إن «شهادة كل صفة وموصوف بالإقتران، وشهادة الإقتران بالحدث»(ق 78). ويعود إلى الإستشهاد بالقاسم بن إبراهيم في قوله إن اختلاف الموصوفات واتفاقها آت من الإختلاف بين ذوات الصفات فيما يعقل ويلمس أو يرى. وسمى الطعم واللون صفتين. واستشهد أيضا بالهادي للتدليل على أن الأعراض صفات وحالات، وأن الصفة غير الوصف. فالصفة كالبياض والسواد، والوصف أبيض وأسود. الصفة هي العلامة اللازمة للشيء، وهي في الواقع ما عليه الموصوف. والوصف فعل الواصف. ولكن قد تسمى الصفة وصفا من باب المجاز (77 - 78).

الأعراض محدثة:

يرد في هذه المسألة على من يسميهم «أصحاب الكمون والظهور»، فيستدل على أن الأعراض محدثة بأربعة أدلة، هي:

1- أن الجسم إذا احترك بعد أن كان ساكنا فحركته في حال السكون إما أن تكون موجودة أو غير موجودة. وهذه قسمة بين نفي وإثبات لا يدخل عليها المتوسط. فإن كانت موجودة فهي إما موجودة في الجسم، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين فيه، لأن ذات الجسم هي نفسها في الحركة والسكون، وهذا محال. وإما أن تكون موجودة في غيره وانتقلت إليه، وهذا محال أيضا، لأن الأعراض لا تنتقل. فالإنتقال بتعريفه هو

تفريغ جهة وشغل جهة أخرى وهذه من خصائص الجسم، بدليل أن الجزء الواحد من أجزاء الجسم تقوم به أعراض كثيرة من طول، وعرض، وعمق، وحركة، وسكون، وحرارة، وبرودة، ولين، وخشونة. فلو كانت الأعراض تشغل حيزا لما اجتمع عرضان في جسم واحد.

- فلو انتقلت الأعراض ووصفت بالإنتقال لخرجت من تعريف الصفات إلى تعريف الموصوفات. وهذا محال.

- إنها لا تنتقل إلا مع بقائها. ولا يجوز على الأعراض البقاء في وقتين أو أكثر.

- لو انتقلت لكان انتقالها إما جائز وإما واجب. ومحال أن تنتقل وجوبا لأن ذلك يجعلها لا تزال منتقلة، فلا يكون لها اختصاص بذات دون أخرى. وإن انتقلت جوازا فهي لا تكون منتقلة مع جواز ألا تكون منتقلة إلا لمعنى فيها. وحلول العرض محال.

ويستنتج المؤلف من هذا أنها كانت معدومة ثم وجدت، ووجود الشيء بعد عدمه دليل حدثه.

2- لو كانت الأعراض تكمن وتظهر، إما أن تكمن بنفسها، فظهورها يعني انتقالها، والأعراض لا تنتقل، ولصار السكون محتركا بقطع المسافة، وصارت الحركة لا بثة بكمونها في الجسم. وإما أن تكمن بشبحها، فيصبح باطن الجسم ظاهرا، وظاهره باطنا، لأن شبح السكون غير شبح الحركة.

3- لو كانت الأعراض تكمن وتظهر لوصفت بالكمون والظهور، وهما من صفات الجسم.

4- لو جاز كمون الأعراض وظهورها لجاز أن يكون الإنسان في الظاهر إنسانا وفي الباطن حيوانا آخر كالكلب والخنزير والفيل، لأن كل جسم في هذه الحالة قابلا لكمون الأعراض. وهذا محال. لأن متتبع أجزاء الجسم لم يجد فيه شيئا من ذلك.

و من السمع يستشهد المؤلف على أن الأعراض محدثة بأقوال للقاسم بن إبراهيم.

الأعراض لا تبقى:

يوضح المؤلف أن المطرفية ترى عدم جواز بقاء الأعراض في وقتين أو أكثر، وأنها توجد في وقت وتعدم في الثاني، «سواء كان العرض من فعل الله أو من فعل الإنسان». ويوضح أنه يأخذ في هذا بقول معتزلة بغداد كأبي القاسم البلخي. ويشير إلى أن الأشعرية تأخذ بهذا الرأي، وأنه إنما يختلف في هذا مع بعض المعتزلة فقط.

ويستدل على أن الأعراض لا تبقى في وقتين بثمانية أدلة، هي:

1- لو جاز البقاء على شيء من الأعراض، فإما أن يكون باقيا لذاته، وبالتالي وجب الخلود للأعراض. وهذا محال. وإما أن يكون باقيا لغيره، وبذلك إما أن يكون فاعلا أو علة. ومحال أن يكون باقيا بالفاعل «لأنه لا يكون باقيا على هذا الوجه إلا بأن يخلق فيه بقاء، وحلول العرض في العرض محال»(97).

وإن كان باقيا لعلة، فإما أن تكون غير موجودة، وذلك يوجب البقاء لكل عرض على الدوام، لأن العدم لا اختصاص له. وإما أن يكون باقيا لعلة موجودة أو قديمة أو محدثة. وإذا كانت قديمة شاركت القديم في قدمه. وإذا كانت محدثة فحدوثها كحدث العرض، وهذا يؤدي إلى «التسلسل».

2- لو جاز البقاء للعرض لكان بقاؤه إما واجبا وإما جائزا. فإن كان واجبا وجب له الخلود. وهذا محال. وإن كان جائزا لكان جائزا لحدوث معنى فيه، وحلول العرض في العرض محال.

3- لو كانت الأعراض باقية لجرى عليها الليل والنهار كما يجريان على العالم، وذلك لا يكون إلا لتحوله من حالة إلى أخرى، ويجري تغيره وزواله بالزيادة والنقصان. وإما أنه يجري عليهما الزمان في ما قبلهما. ولم يقل أحد بذلك.

4- لو بقيت الأعراض لسميت باقية، وإذا فنيت لسميت فانية. والتسمية إما أن تكون جائزة أو واجبة، أو غير واجبة، أو غير جائزة ولا واجبة. وقد سبق دحض هذا.

5- من التجربة والمشاهدة، نرى الجسم ينتقل من خضرة إلى خضرة انتقالا تستطيع العقول إدراكها حتى تصير إلى ذروة نموها الذي يسميه المؤلف «حد ما يراد من المصلحة»، ثم يبدأ بالإنحطاط بالصورة التي نمى بها شيئا فشيئا حتى يخرج إلى ضده. ويتكرر هذا على جميع الأحوال، فنشاهد عيانا خروج الخضرة إلى حالة السواد في العنب والأجاص والتين والزيتون. وكذلك في صباغة الملابس فإنها لا تكتسب اللون المراد لها إلا بعد تقلبها على أحوال وسيطة بالتدريج. فإذا انتهى صبغها أخذ في الإنحطاط عن لونها مثل ما ابتدأت بالتدريج في صباغتها، فلا ينتهي لونها إلا بعد أوقات كثيرة. ولو كان خروجها في وقت واحد لما انتفع بصبغها.

وكذلك للشمس حركة لا ندرك أنها حركة واحدة، ولكننا نحكم لها بذلك. ولا يظهر لنا انتقالها في الأماكن إلا بعد تكررها على حركات لا نعلمها.

6- أن القعود في المسجد طاعة إذا كان الإنسان مطيعا ومعصية إذا كان عاصيا.

7- لا يجوز خروج أي حادث من العدم إلا في وقت واحد وليس في وقتين أو أكثر. وهذا ما يعرفه الجميع. فخروجه من العدم في الوقت الأول أغناه عن الخروج في وقت آخر، وإلا لعد خروجه في الوقت الثاني من باب أن يكون موجودا معدوما في حال واحد.

8- أن سكون الجسم يومين أكثر من سكونه يوما واحدا. وقلة السكون وكثرته لا تعقل إلا إذا كانت شيئا بعد شيء.

ويستنتج المؤلف من كل ما سبق أن الأعراض الضرورية غير باقية، بل تتلاشى (97 - 101).

ويرد على اعتراض يقول إننا نجد في أعمال الأئمة ما يدل على أن الأعراض تدرك بالحواس، فيقول إن هذا يوضح أنها غير مشاهدة وإلا لما احتجنا إلى أدلة على مشاهدتها. لأن المشاهدة فوق كل دليل. وعلى هذا يطلب تأويل ما يوجد، إن وجد، في أعمال الأئمة، على نحو يوافق الأدلة العقلية التي أوردها.

دحض اختراع الأعراض - الرد على المخترعة:

يورد المؤلف في هذا الفصل أهم إضافات المطرفية إلى الفكر العربي الإسلامي بالقول إن للعالم أصولا هي: الماء، والهواء، والرياح، والنار. وهذا مأخوذ عن الفلسفة المادية اليونانية ما قبل سقرط، ولكن الرياح حلت محل التراب نقلا عن الإمام الهادي الذي قال ذلك في صيغة عرضية لم تكن تحتل مكانة مهمة في فكره (معتزلة اليمن، 177). ويضيف المؤلف إن الله خلق هذه الأصول متعادية، متباينة، مختلفة، لتأثير بعضها في بعض، وجعلها تحيل بعضها بعضا، أي أن كل واحد منها قابل للتأثير والتأثر، والتركيب في مواد مختلفة.

ويعرف المؤلف الأعراض بأنها استحالة الأجسام وتغيرها، لأنها متفرعة عن الأجسام. ولأنها صادرة عن الجسم فاختراعها باطل. ويضيف أن من يقول إن الله يخترع الأعراض في الأجسام يلزمه القول بتعري الجسم من الأعراض، وخاصة إذا أنكر أن يكون للعرض علة.

ويستدل المؤلف على بطلان القول باختراع الأعراض بأدلة عقلية وسمعية. ويورد من الأدلة العقلية ستة، هي:

1- إذا كان الله يخترع الأعراض، فإما أن يخترعها اختيارا، والمختار من إذا شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل. فإذا شاء أن لا يفعلها، ولم يخلقها، فكيف يمكن إدراك

الجسم بدون أعراض، إذا أنكرنا أن يكون الجسم علة للأعراض.

وإما أن يكون مضطرا في فعلها، وهذا محال، لأن كل مضطر محدث، وهو قديم.

2- إذا اخترع الله حركة الشمس، فإما أن يكون اخترع حركتها الثانية في حين أن حركتها الأولى باقية أو غير باقية. وهذه قسمة بين نفي وإثبات لا يجوز دخول متوسط بينهما. ومحال أن يوجدها والأولى باقية، لأن هذا يؤدي إلى بقاء الحركة في وقتين. وهذا باطل بالإجماع بين الطرفين «بيننا وبين مخالفنا». كما يؤدي إلى كون الجسم قاطعا لمسافتين في وقت واحد. كما أن ذلك يؤدي إلى أن يوصف الجسم بحركتين، كل حركة منهما قطع للمسافة.

وفي حالة اختراع الأعراض بعد أن تكون الحركة الأولى قد فنيت، يؤدي ذلك إلى أن يتخلل السكون بين حركات الشمس. وهذا محال، وفيه مخالفة لظاهر القرآن في قوله ﴿**وسخر لكم الشمس والقمر دائبين**﴾(إبراهيم، 33). والدائب ما لا سكون في حركته المستمرة. وكذلك الآية ﴿**والشمس تجري لمستقر لها**﴾(يس، 38). ويفسر المستقر في هذه الآية بأنه يوم القيامة. ويضيف قائلا إذا كان أوجد حركات الشمس فيها، فإما أن توجد الحركة الثانية والشمس في مكانها الأول، مما يؤدي إلى بقاء الحركة في وقتين واجتماع الحركتين، وقطع مسافة غير تلك المسافة، وبالتالي جاز أن تقطع الشمس مسافة المغرب وهي في المشرق، وأن تصفها بالغروب في الوقت الذي نصفها بالشروق. وهذا محال.

وإما أن توجد الحركة الثانية والشمس في مكانها الثاني، فهي إن انتقلت [illegible] بالحركة الأولى فهذا يعني بقاء الحركات، وذلك محال. وإن انتقلت بغير حركة فهذا محال أيضا، لأنه يعني أن الشمس قطعت المسافة ولم تقطعها، وهذا تناقض.

3- إذا كان الله قد اخترع الحركة في الجسم، فإما أن يخترعها والسكون [illegible] وهذا محال، بسبب اجتماع الضدين، الحركة والسكون وغيرهما في الجسم الواحد، وإما أن يخترعها والسكون معدوم، فهذا يؤدي إلى تعري الجسم عن الحركة والسكون، وهذا محال.

ويرد على الإعتراض القائل إن احترك الجسم وهو ساكن اجتمع الضدان، وهو [illegible] لا تقول به المطرفية، فيقول في رده إنه يتحدث عن شيئين هما الجسم في [illegible] السكون، والجسم في حالة الحركة. وبالتالي لا اجتماع للضدين، بينما [illegible]

يتحدث عن الجسم في حالة سكون وحركة معا، أي أنهما شيء واحد.

كما يرد على الإعتراض القائل إن الفاعل إذا فعل حركة يده إن فعلها والسكون باق فيها اجتمع الضدان في يده، وإن فعلها والسكون غير باق تعرى الجسم عن الحركة والسكون، فيعرض المؤلف حججه في أربعة أدلة، هي:

أ- أن المؤلف يتحدث عن فاعل للحركة والسكون ليس بمحل لهما، بينما يتحدث المخالف عن حركة وسكون فاعلهما محلهما، فيكون مشغولا في وقت محدد بأحدهما. والقديم ليس محلا للحوادث، وبالتالي لا مجال للمشابهة. ويبين المؤلف أن المطرفية تقول إن الحركة والسكون، على الرغم من كونهما إختياريين، فإنهما أيضا ناتجين عن «استحالة» الجسم، أي تحوله، و«هو لا يستحيل على أحدهما إلا إذا قاربه».

ب- يجوز خلو الإنسان عن الحركة والسكون من فعله، ولا يجوز خلوه عن الحركة والسكون من فعل القديم. وهنا لا مجال للمشابهة.

ج- بمقدور الإنسان أن يوجد حركة وسكونا، ولكنه لا يقدر على إيجاد شبحهما. والقديم لا يوجد حركة أو سكونا إلا ويوجد شبحهما.

د- يستحيل أن يكون الإنسان حيا غير فاعل. وليس مستحيلا أن يكون القديم غير فاعل. فإذا لم يفعل حركة وسكونا في المستقبل فكيف يمكن إدراك الجسم وبقائه؟ فإن كان الجسم لا يبقى، انتفى وجوده. وإن كان يبقى، لايمكن إدراكه إلا بالحركة والسكون وغيرهما من الأعراض. وهذا يقضي بعدم المشابهة.

4- يضرب مثلا بالطاحونة التي تدور بالماء بسرعة إذا زيد في الماء الجاري وانحداره، وتدور ببطء إذا قل الماء واستوى المجرى. وهذا دليل على أن المتحكم في العملية هو البنية التي بنيت عليها الأجسام، مما يبطل القول باختراع الأعراض. لأنه لو صح اختراع الأعراض لما وجد معنى لكثرة الماء أو قلته، وانحدار المجرى واستوائه.

5- يستشهد أيضا بالشاذروان من حيث أن ارتفاع الماء وقوته، وكثرته وقلته، يكون على قدر منشائه وتركيبه. وهذا يدل على بطلان اختراع الأعراض.

كما يستشهد بقوة السيل في جريه على حسب كثرته وقلته، وانحدار مجراه واستوائه. ويستشهد أيضا بالنهر الذي يجريه مالك إلى أرضه فيصرفه غاصب إلى حيث يريد. فإذا كان إجراء الغاصب له قد تم وفقا للبنية التي عليها بني النهر، فهذا ما تقول به المطرفية. وإن كان لا يجري إلا بأن يخترع الله له جريانا في الحال، فهذا غير

صحيح، لأن الطفل يستطيع أن يمنعه من الجري. فكيف يصح منع ما اخترعه الله.

6- القول إن الله يخترع الأعراض يعني أنه أخرج الأجسام من العدم إلى الوجود غير موصوفة. وفي هذه الحالة يكون خلق الجسم غير خلق أوصافه، ولا تعلق لأحدهما بالآخر، وأحدهما ليس بعلة للثاني، ولا سبب. وعليه لا يمكن أن توجد علاقة بين الجسم وعرضه. وهذا محال.

ويرد على الإعتراض القائل «إذا كان إيجاد العرض هو خلق الجسم، فلم لم توجد الأعراض جملة واحدة، لوجود خالقها». فيرد المؤلف بإعطاء مثال: الإنسان عندما يطلق سهما، فإن هذا السهم ينطلق حركة بعد حركة، ومكانا بعد مكان. واجتماع الحركات وكون السهم في الأماكن في وقت واحد محال. ثم ينتهي الرد بالقول إن هذا سؤال لا يستحق جوابا «لخروجه عن المقدور». ومع ذلك يحاول أن يعرض ردا ثانيا فيقول إن الله قادر لذاته، يفعل ما يشاء، ويرتب خلقه كما يريد. وهو رد غير شاف، بل ويخالف ما درج عليه المؤلف من إعطاء ردود عقلية مستندة على التجربة.

ويرد على سؤال: لم يثبت الأعراض مع وجود خالقها؟ فيقول «لأن الله خلق الأجسام تحيل وتستحيل. وإذا استحال الجسم حارا وجدت الحرارة، وهي استحالته وكذلك سائر أحواله»(ق 82).

أما الأدلة العقلية التي يوردها المؤلف على بطلان القول باختراع الأعراض فهي:

قوله تعالى ﴿**وأنزلنا الحديد، فيه بأس شديد**﴾(الحديد، 25). ويفسر الآية على ضوء معرفة المؤلف بظروف استخراج الحديد، فيشير إلى أن الحديد يوجد خاما على صورة حجارة، مما يوجب أن يكون إجراء الحديد إجراءا للحجارة. وينتهي من هذا المثال إلى القول إن القديم جبر الأجسام على أن تخرج من حال إلى حال. وهذا بالنسبة للحديد، إذ يتحول من حال إلى حال حتى يصير حديدا بعد أن كان حجارة

ويفسر ما ورد في الآية من القول ﴿**فيه بأس شديد**﴾ بأن البأس هو القطع والمنع مما يعني أنه جعل فيه البأس طبيعة على سبيل الجبر يوم أنزله، وجبره على أن يتصرف من حال إلى حال حتى يصير حديدا كما نشاهده الآن، يتصرف «ببنيته وتركيبه».

كما يستشهد بالآية ﴿**الله سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره، ولتبتغوا من فضله، ولعلكم تشكرون. وسخر لكم مافي السموات وما في الأرض جميعا منه**﴾(الجاثية، 12 – 13).

ويستشهد أيضا بالحسين بن القاسم العياني في كتاب الفرق بين الأفعال في قوله «واعلم أن الله ذكر في القرءان التسخير في عدة من آياته». ويعلق المؤلف قائلا إن معنى التسخير هو الجبر، وبخاصة في الجمادات. ويرى أن اختراع الأعراض في الأجسام يبطل معنى التسخير. ويستشهد على ذلك بأدلة من التجربة الملموسة. فالماء لا يروي الأرض والمزروعات والأشجار إلا بعد أن يحدث الري، والخبز لا يشبع إلا بعد تناوله، ولو لم يتم هذين الفعلين لما حدث الإرواء والإشباع.

ويورد المؤلف الآية ﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم**﴾ وفسرها بأن إمساك الأرض عن الحركة أو الميدان تم بإثبات الجبال الراسيات. ولو أمكن أن يخترع الله الأعراض لا لمعنى، كما هو الحال عند ما يكشف الريح عن جسم امرأة مارة لا لمعنى كما يقول المخالف، أي المخترعة، لما كان لذكر الجبال معنى في الآية، ولا حاجة لوجودها (ق 78 – 83).

فناء الأعراض وبقاء الأجسام:

ويرد المؤلف على من يسميهم «بعض الجهال ممن ينتسب إلى الزيدية»، قاصدا بذلك مخالفي المطرفية مثل القاضي جعفر وأنصار الإمام أحمد بن سليمان، في قولهم إن الله يبطل الأجسام ويلاشيها ويعدمها في الدنيا، ثم يعيدها يوم القيامة. ويرى المؤلف أن ذلك باطل. فالله لا يعيد ما سبق أن أعدمه وأفناه. ويفسر ما ورد في الآية ﴿**قال من يحيي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الله الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل شيء عليم**﴾(يس، 78 – 79)، فيقول إن الله يحيي العظام ولكنه لا يحيي العدم. وهذا يعني أن هذه الآية لا تصلح دليلا على ما أراد خصوم المطرفية الإستدلال عليه من تلاشي الأجسام. ويفسر الآيات ﴿**أفلا يعلم إذا بعثر ما في القبور**﴾(العاديات، 9) والآية ﴿**إن كنتم في ريب من البعث**﴾(الحج، 5)، والآية ذلك بأن الله هو الحق، وأنه يحيي الموتى﴾(الحج، 6)، وقوله تعالى ﴿**إن الله يبعث من في القبور**﴾(الحج، 7)، وقوله ﴿**وإذا القبور بعثرت**﴾(الانفطار، 4)، وآية ﴿**يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر**﴾(القمر، 7)، والآية ﴿**يوم يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم إلى نصب يوفضون**﴾(المعارج، 43).

كما يستشهد بكلام لعلي بن أبي طالب يدل على أن الله يعيد الأجسام التي كانت في الدنيا إلى الحياة يوم القيامة، ولا يخلقها من العدم، لينتهي من ذلك إلى استنتاج بقاء الأجسام وإبطال تلاشيها، مع الأخذ بعين الإعتبار القول إن المعدوم ليس شيئا.

ثم يستشهد على ما يذهب إليه بقول أبي القاسم البلخي في كتاب (المقالات) عند الحديث على بقاء الأعراض، ناقلا عن النظام قوله إن من المحال بقاء الأعراض، لأن العرض عنده هو الحركات والسكون. ومحال أن يبقى شيء منها. ويضيف البلخي أن الأعراض لا تبقى وإن كان منها ما ليس بحركة ولا سكون، لأنها لو بقيت لكان لها بقاء. ومحال أن يحلها بقاء أو أن تبقى ببقاء يحل في غيرها. وينقل عن أبي الهذيل العلاف قوله إن من الأعراض ما يبقى، ومنها ما لا يبقى. فالذي يبقى اللون، والطعم، والرائحة، والحياة، والعلم، والتأليف، وما أشبه ذلك. أما الذي لا يبقى فالحركة والإرادة.

وينقل المؤلف عن مقالات البلخي أيضا قول الإسكافي إن سكون الحي لا يبقى، وسكون الميت يبقى. ونقل الإسكافي عن بشر بن المعتمر قوله إن السكون كله لا يبقى، بينما تبقى الحركة وغيرها من الأعراض. ويقول المؤلف إن أكثر المعتزلة قالوا برأي أبي الهذيل العلاف إلا في السكون فإنهم قالوا إنه لا يبقى (ق 101 - 102).

الأعراض لا ترى:

يرى المؤلف أن الأبصار لا تقع على شيء من الأعراض، على خلاف ما يذهب إليه أكثر المعتزلة. ويستدل على ما يقوله بسبعة أدلة أساسية:

1- أن الأعراض لو كانت تدرك بالتجربة والمشاهدة لما اختلف العقلاء في إثباتها. بينما منهم من نفاها، ومنهم من أثبتها، ومنهم من أثبت بعضها ونفى بعضها الآخر.

2- أن الرائي إذا رأى اللون وقعت الحاسة على الجسم والعرض وفقا لرأي من يقول برؤية الأعراض. فإذا كان اللون، وهو عرض، يرى، فهل يمكن أن يمس باليد؟ وهذا ما لا يذهب إليه. وإن وقع اللمس على بعض ما وقع عليه النظر فهذا محال، لأنه يخالف التجربة والمشاهدة اللذين يقعان على المرئي كله وليس على بعضه.

3- لو كان اللون مدركا بالبصر، فإما أن يكون إدراك البصر قبل وجود العرض، وبالتالي يجب رؤية جميع الأعراض، لأن سبب إدراكه موجودة في جميع الأعراض، وهذا ما لا يقول به من يصوب رؤية الأعراض. وأما أن يدرك بالبصر لمعنى غير ذلك، وهذا محال.

4- لو جاز وقوع العين على اللون مع عدم وجود مشابهة، أو مشاكلة، بينهما من وجه من الوجوه، لجاز وقوعها على ما كان له هذه الصفات بما في ذلك القديم وجميع الأعراض. وهذا محال.

5- لو كان الجسم والعرض مرئيين، فإما أن يدركا متجاورين أو ممتزجين أو غير متجاورين ولا ممتزجين. وإدراكهما متجاورين محال لأن المجاورة لا تكون إلا بين الأجسام، من حيث أن معنى المجاورة أن يشغل واحدا من المتجاورين حيزا من الفراغ ملاصقا ومقاربا من الآخر. والعرض لا يشغل حيزا من الفراغ. وفي حال إدراكهما ممتزجين، إما أن يغلب أحد الممتزجين على صاحبه كالماء واللبن وأمثالهما، وهكذا لا يرى إلا أحدهما، أي الغالب منهما. وهذا محال في العرض بالاجماع. وإما أن يكونا شيئا ثالثا من امتزاجهما، وهذا محال في العرض.

وإما في حالة إدراك العرض غير مجاور ولا ممازج، فهذا يؤدي إلى إدراك حاسة البصر على كل ما كان بهذه الصفة. وهذا محال بالإجماع بين المطرفية ومخالفيها.

6- أن رؤية الجسم تتم من ست جهات: أمام، ووراء، وتحت، وأعلى، ويمين، وشمال. ولو كان العرض مشاهدا لتمت مشاهدته على هذه الصورة. وهذا محال في العرض، لأن هذه من صفات الجسم.

7- عند رؤية الجسم الملون، إما أن تتم رؤية ما له لون، وفي هذه الحالة يكون الملون لونا، وإما أن تتم رؤية ما ليس له لون، وهذا محال، لأنه يقتضي الحكم برؤية كل ما ليس له لون.

ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال للقاسم بن إبراهيم في (كتاب الدليل الكبير)، وفي (كتاب العدل والتوحيد)، ويفسر هذه الأقوال على نحو يوافق ما يذهب إليه. كما يستشهد بالهادي في الرد على أهل الزيغ في (كتاب الأصول)(ق 88 - 89).

النبوة:

يبدأ المؤلف كلامه في هذه المسألة بالحديث مباشرة عما تذهب إليه المطرفية، ويحدد موقفها من إرسال الرسل، ومن النبوة، متسلسلا من خلق العالم إلى بعث الرسل.

فيرى أن عملية خلق العالم فضل وإحسان، وبالتالي فهي ليست ملزمة ولا جائزة على فاعلها. وإنما هي تفضل على الناس ليبلغوا أرفع المنازل، وأشرف الدرجات، دون حاجة دعته لذلك، من حيث هو غني. وسبب فعله أن التفضل والإحسان عند العقلاء أولى بالفعل من تركه، بدليل أن من تفضل على غيره من الناس لا يتساوى مع من لم يتفضل.

ويخالف المؤلف «بعض المعتزلة» في قولهم إن الخلق واجب، لأن في قولنا

«واجب» دليل على قدم العالم. وقدمه يجعله يشارك القديم في قدمه. كما يرد على القول إنه واجب بمعنى أنه لا بد منه. فيدحض ذلك بالقول إن هذا يستدعي القول إنه خلق لعلة، في حين أن القديم لا يفعل لعلة.

ويضيف المؤلف أن الخلق ليس جائز الوجوب، لأن ذلك يؤدي إلى القول إما بجواز أن يفعله وأن لا يفعل، وإما إلى أن يخلقه على غير ما هو عليه، باعتبار أن الجائز هو ما جاز فعله، وجاز تركه، وجاز خلافه.

ولا يمكن القول إن خلق العالم لغير معنى، لأنه يكون بذلك ضربا من العبث، فيما القديم حكيم لا يجوز عليه العبث.

ويرد المؤلف على القول بأن خلقه تم لغرض أولغير غرض، لأن الفاعل لغير غرض ضرب من العبث، والفاعل لغرض لا يكون إلا ناقصا قبل تحقق ذلك الغرض، وحين يعود عليه فعله بنفع يكون بدونه ناقصا. أما حين يعود النفع على غيره فلا يكون ناقصا.

ولا يجوز أن يفعل الفاعل بالطبع، لأن الفاعل يجب أن يكون مختارا، والقديم يحتاج إلى طابع. ثم يلخص المؤلف الأسباب التي لأجلهايفعل الفاعل في أربعة وجوه، هي:

1- جلب نفع، وهو غني عن المنافع.

2- دفع ضر، وهو كامل لا نقص فيه، ولا تصيبه الأضرار.

3- لحسن ذلك الفعل نفسه. وهذا صحيح في خلق العالم.

4- لمصلحة الغير. وهذا ما توافق عليه المطرفية.

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن جميع أهل العدل والتوحيد، أي المعتزلة، يذهبون إلى أن الله خلق العالم تفضلا.

ويرد على التساؤل القائل: كيف يكون تفضلا وهو يعرف أن أكثر العالم سيعصونه، وسيتعرضون للعذاب، مما يجعل عدم خلقه أكثر تفضلا من خلقه؟ ... إن التفضل حسن. وقد أحسن إلى الخلق بأن خلقهم ممكنين، مخيرين، بعقول ... تستطيع النظر، ونصب لهم الأدلة، وأعطاهم النعم، ووعدهم الثواب على الطاعة ... عصى بعد ذلك فمن نفسه دون مساس بإحسان الخالق. والقول إن عدم خلقهم أكثر تفضلا يعني أن خلق العالم قد تم لعلة، وهذا غير صحيح.

وبعد الحديث عن خلق العالم يخلص إلى القول إن الله خلق العقلاء مكلفين ...

مختارين، لأنه لو لم يكلفهم لكان مهملا لهم، والإهمال قبيح، وهو لايفعل القبيح.

واستدل على ذلك بأدلة سمعية مثل قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾(الذاريات، 56)، وقوله ﴿**أفحسبتم إنما خلقناكم عبثا، وأنكم إلينا لا ترجعون**﴾(المؤمنون، 115).

ويعرف التكليف بأنه الأمر بالواجبات، والنهي عن المحرمات. ويقسم الأمرين إلى قسمين: خلق بالعقليات، كخلق العقول ونصب الدليل. وخلق بالسمعيات عن طريق الكتاب والسنة، مثل ما ورد في الآية ﴿**وأقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة**﴾(البقرة، 43 مثلا)، وكذلك الحديث القائل (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ...).

وكذلك النهي، يقسمه أيضا إلى نهي بالعقل، مثل النهي عن التشبيه، والتجوير، والتكذيب، وعما قبحه العقل أو منع منه، بخلقه للعقول لتستحسن الحسن وتستقبح القبيح. ويستشهد على ذلك بالآية ﴿**ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق**﴾(الأنعام، 151)، وكذلك قوله تعالى ﴿**ولا تجسسوا، ولا يغتب بعضكم بعضا**﴾(الحجرات، 12). ومن الحديث النبوي الشريف ما ورد بنهي عن فعل المحرمات.

ويخلص المؤلف إلى أن الله خلق الخلق لينفعهم ويحسن إليهم. وغاية الإحسان هو الثواب لمن يستحقه، لأن التفضل بدون استحقاق لا يحسن.

ويفصل الكلام على التفضل فيقول إن التفضل على نوعين: مصلحة تحصل عن طريق الإستحقاق، وهي في رأيه أعلى مرتبة من المصلحة التي تحصل على سبيل التفضل. يرد هذا في سياق الرد على من يعترض قائلا أن ليس من الحكمة تكليف التكاليف الشاقة وهو قادر على أن يتفضل عليهم بإيصال المنافع بدون هذه المشاق.

وإذا كان قد خلقهم فكلفهم فإن العقول لا تعرف «كيفية» بعض ما كلفهم به، كما أنها لا تعرف معنى لبعض المجملات والمجوزات. من هنا تأتي وظيفة النبوة.

ويعرف الرسول بأنه «الأمر الناهي، المؤدي عن الله» ما لم تستطع العقول الوصول إليه. وبهذا يحدد مكانة الرسول من نظرية الخلق. فالله سبحانه قد خلق الخلق إحسانا وتفضلا، وكلفهم بأن جعل فيهم العقول، وأمرهم ونهاهم، وأرسل الرسل لتبيين ما لم يستطع العقل الوصول إليه ولتحديد بعض التفاصيل. وأرسل إلى كل رسول ملكا ليعرفه بالرسالة المطلوب تبليغها. أما صدق النبي فيستدل عليه بما يظهر من معجزات. ويخلص المؤلف من هذا العرض لموضوع النبوة إلى أن النبي محمد (ص) قد ظهرت على يديه معجزات دلت على نبوته، كما جاء بالقرآن، كلام الله المعجز. ويورد الأدلة

التالية على أن القرءآن كلام الله:

1- أن الرسول (ص) كان يدين بذلك ويخبر به. وهذا معلوم من كل ما نقل عنه، ولم يقل أحد غير ذلك. وهو لا يدين إلا بالحق لسبق اعتقاد رسالته.

2- عجز الناس عن الإتيان بمثله، بدليل أن النبي (ص) تحدى العرب بذلك فلم يفعلوا، بل فضلوا محاربته على الإتيان بسورة من مثل القرءآن.

ويتناول المؤلف مسألة الإعجاز والإختلاف في تحديد ماهية إعجاز القرءآن. فيعرف المعجز بأنه الذي يتعذر مثله على جميع البشر، إما لجنسه أو لصفته. ويدلل على ذلك بعدد من الآيات القرءآنية مثل قوله تعالى:

- **﴿فأتو بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا . . .﴾**(البقرة، 23 - 24).

- **﴿أم تقولون افتراه، قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾**(يونس، 38).

- **﴿قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾**(هود، 13).

- **﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءآن لا يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾**(الإسراء، 88).

- **﴿قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما اتبعه إن كنتم صادقين﴾**(القصص، 49)

- **﴿أم يقولون تقوله، بل لا يؤمنون. فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾**(الطور، 33 - 34).

3- إحتواء القرءآن على الإخبار بالغيوب التي لا يجوز أن تكون إلا من عند الله سبحانه. من ذلك ما ورد في الآية **﴿غلبت الروم في أدنى الأرض، وهم من بعد غلبهم سيغلبون﴾**(الروم، 2).

ثم عرض المؤلف الإختلاف في وجه الإعجاز في القرءآن، حيث قال البعض إن وجه الإعجاز فيه هو «الفصاحة المجردة، وجزالة الألفاظ». وينسب هذا القول إلى «أكثر المتكلمين». وقال آخرون إن وجه الإعجاز «النظم المخصوص الذي تميز به القرءآن عما سواه». والبعض قال إن الإعجاز كل ذلك. ومنهم من قال إن ...

الإعجاز هو «الصرفة»، أي صرف الناس عن القدرة على المجيء بمثله مع أنه مقدور عليه.

ويرفض المؤلف القول بالإعجاز بالصرفة ليخلص إلى تحديد فهم المطرفية لوجه الإعجاز فيقول إن القرءآن معجز في نظمه وفصاحته وجزالة ألفاظه وبلاغته، بالإضافة إلى ما فيه من «الإيجاز الذي لا يخل، والإسهاب الذي لا يمل»، والإخبار بالغيوب (ق 175 - 181).

الفعل الإنساني:

تعد نظرية الفعل الإنساني من الجوانب التي تميزت فيها المطرفية بموقف جديد في الفكر الإسلامي بعامة، إذ أضافت فيها ما لم يقل به من سبقهم ومن لحقهم. ومع أن لها مواقف متميزة من الجسم والعرض قد تم بسطها فيما سبق، آخذة في ذلك بأقوال النظام وأبي القاسم البلخي، فإنها في نظرية الفعل الإنساني قد أتت بإضافات جديدة لا يعرف لها مثيل في الفكر الإسلامي بعامة. ولا يوجد ما يؤكد ما ذهب إليه اشتروتمان وفان أرندونج وتريتون من أن ذلك آت من تأثير الفلسفة اليونانية أو الإسماعيلية (مادلونج، 79). وعلى الرغم مما قاله مادلونج من أن ليس في البرهان الرائق أي أثر لمصطلحات فلسفية أو إسماعيلية مما يجعل المؤلف (سليمان المحلي) يحرص على إثبات أن المصطلحات توجد إما في القرءآن أو في أقوال الأئمة من قبله، وعلى الرغم من صحة قول مادلونج إن العناصر المكونة للعالم في فكر المطرفية ليست العناصر المعروفة في الفلسفة (نفسه)، فإن من الصعب إنكار أية علاقة بين المطرفية وغيرها من التيارات الفكرية المتأثرة بالفكر اليوناني، خاصة وأن المطرفية قد نمت وانتشرت في فترة انتشار الإسماعيلية من خلال الدعوة الصليحية في اليمن. وليس من المستبعد أن تكون قد حدثت بعض الصلات الفكرية التي تأثر بها بعض مفكري المطرفية وكيفوها مع معتقداتهم. لكن المؤكد أن العناصر الأربعة التي قالت بها لا تختلف عن العناصر المعروفة في الفلسة المادية اليونانية قبل سقراط سوى بإحلال الريح مكان التراب، وهو ما نجده عند الإمام الهادي بالنص. أما موضوع تكون الأجسام من تراكيب هذه العناصر وإحالتها واستحالتها (أو ما تسميه المطرفية: البنية والتركيب) فهذا ما لا وجود له في مؤلفات الهادي. وقولها إن الله جبر الأجسام على الفعل وفقا لطبائعها قول مطرفي غير مسبوق أيضا.

يرى المؤلف أن أفعال الإنسان كلها، حسنها وقبيحها، فعله لا فعل الله سبحانه.

فأفعال العباد فعلهم وحدهم، لم يشاركهم فيها الله، ولم يخلقها فيهم، ولا جبرهم على فعلها، وإنما أقدرهم على فعلها، ومكنهم من إحداثها، وعرفهم خيرها وشرها. يستدل المؤلف على ذلك بأن الإنسان إما أن يكون قادرا لذاته، وهذا محال، لأن هذه من صفات القديم. وإما أن يكون قادرا بقدرة، وهذه القدرة إما أنها من خلق الإنسان نفسه، وهذا مستحيل، لأنها لو كانت متوقفة عليه لأقدر نفسه على حمل الجبال. ويستنتج المؤلف من ذلك أن الإنسان قادر بقدرة خلقها الله فيه.

ولذلك يرد على المجبرة الذين يقولون إن أفعال الإنسان، جميعها، حسنها وقبيحها، الطاعة منها والمعصية، فعل الله على الحقيقة، وتنسب للإنسان من باب المجاز. فكما يقال قام الإنسان وقعد يقال طلعت الشمس، وذوت الزهرة. وفي جدل المؤلف مع هؤلاء الجبريين يوضح أن هناك طريقين في الدلالة على صحة ما تذهب إليه المطرفية، أحداهما الإلزام، والثانية الدليل. ويحدد الفرق بين الإلزام والدليل بأن الإلزام لا يدع أمام المخالف من طريق سوى العودة إلى أصل الدليل.

- ويستخدم الإلزام للقول إن نسبة أفعال الإنسان إلى الله في الغائب غير ممكن، لأن إثباته في الغائب فرع على إثباته في الشاهد. وإذا لم يمكن إثبات المحدث في الشاهد استحال إثباته في الغائب. وإذا لم يمكنهم إثبات ذاته لما أمكنهم إثبات صفاته من كونه عالما، قادرا، حيا.

ويضيف أن القول بأنه فاعل للقبيح يمنع إثبات حكمته وبالتالي تبطل النبوات. لأن تجويز فعل القبيح عليه، وعدم إثبات المحدث في الشاهد الذي هو أصل لإثباته في الغائب، لا يمكن من إثبات حكمته. وترك إرسال الرسل إهمال، وهو قبيح. والمجبرة تجوز فعل القبيح عليه.

ويرد المؤلف على قول الأشعرية بأن أفعال الإنسان فعل لله كسب للإنسان فيقول إن هذا جبر مطلق ينطبق عليه ما ينطبق على المجبرة من أدلة وحجج. فالكسب من حيث احتياجه إلى المكسب (بضم الميم وكسر السين) يوجب احتياج المحدث إلى المحدث، وهو ما يوجب حصوله بحسب إرادة المحدث، وبالتالي وجب أن يكون محدثا له من جهته على وجه الصحة. ولو كان القديم فاعلا لأفعال الإنسان وفيها ما هو قبيح، أدى ذلك إلى أن يكون فاعلا للقبيح. وهو لا يفعل القبيح. ويرد المؤلف على القول إنه إن كان لا يفعل القبيح فهذا لا يعني أنه لا يخلق الحسن منه، فيقول إن دلالة الإلزام تقع على نفي أن يفعل أفعال الإنسان جميعها، الحسن منها والقبيح. فمن قال إنه خالق لها لم يفرق بين الحسن والقبيح. كما أنه لو كان خالقا لما هو حسن من

فعل العبد لبطل الأمر كما يبطل النهي إذا كان خالقا لما هو قبيح من فعله، ولبطل الثواب والعقاب، والمدح والذم.

- يستخدم الدليل في إثبات ما سبق إثباته بطريقة الإلزام، على أن الإنسان فاعل لأفعاله الحسن منها والقبيح، متخذا إلى ذلك الطريقة المعروفة بتقسيم الأدلة إلى أدلة عقلية وأدلة سمعية. ويورد عشرة أدلة عقلية، هي:

1- لو كانت هذه الأفعال مخلوقة لله لما توقفت على اختيارنا، حيث توجد بإرادتنا وتنتفي بكراهيتنا، مع توفر الشروط وانعدام الموانع.

2- لو كانت خلقا له لما جاز أن يأمر ببعضها وينهى عن بعضها، لأن أمر الإنسان بما لا يقدر عليه ونهيه عما يعجز عن الإمتناع عنه قبيح.

3- لو كانت خلقا له لما حسن أن يمدح على بعضها ويذم على بعضها، وبالتالي لما حسن الثواب على شيء منها ولا العقاب على شيء منها أيضا، كما لا يحسن مدح الإنسان بسبب صوره وألوانه وغيرها مما هو ليس فعلا للإنسان.

4- أن الحكيم لا يخلق سب نفسه ولا تكذيب رسله وأنبيائه، ولا الإستخفاف بالصالحين. وقد حدثت هذه الأفعال من الإنسان، فلا يصح نسبتها إلى الله.

5- لو فعل كذب الإنسان وظلمه لجرى عليه من أسماء الإشتقاق ما يجري على الإنسان، لأن اختلاف الفاعلين لا يوجب اختلاف الأسماء التي هي أسماء الفاعلين، فيسمى بعض من يفعل الكذب كاذبا ولا يسمى بعض من يفعله كاذبا. فيلزم أن يسمى الله، تنزه عن ذلك، كاذبا.

6- أن كثيرا من الصالحين والمؤمنين قد قتلهم أعداء الله. فلو كان الله فاعل ذلك القتل لكان قاتلا لأحبائه بأيدي أعدائه، مما ينفي عنه صفة الحكمة. كما أن من أفعال الإنسان ما هو خضوع واستكانة، وفاعلها خاضع مستكين. فإذا لم تجز عليه هذه الصفة ثبت أنه لا يفعل أفعال العباد.

7- لو كان خالقا لأفعالنا لوجب وقوعها محكمة مع جهل الإنسان، فتوجد الكتابة المحكمة البديعة دون أن يعرفها الإنسان، وتوجد الأفعال التي تحتاج في وجودها إلى آلة بدون آلة، وهذا غير صحيح من التجربة.

8- لو كان خالقا لأفعال الإنسان لكان ما أراده إنسان من قيام وقعود لا يقدر على منعه منه إنسان آخر. لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون أحدهما مانعا للقديم من الفعل. وهذا مستحيل.

9- لو كان فاعلا لأفعال الإنسان لما أمر الإنسان بطلب المعونة من الله بالإجماع. فإذا كانت جميع الأفعال خلقا لله فهو لا يحتاج إلى معين.

10- القول إن نعمة الإيمان أعظم من نعمة إرسال الرسول خرق للإجماع، ومخالفة للعقل. وإن قيل إن نعمة إرسال الرسول أعظم من نعمة الإيمان فلم أرسل رسولا إلى الناس؟

أما الأدلة السمعية فيكتفي منها بأربعة، هي:

أولا:

- الآية القرءانية القائلة ﴿**إنما تعبدون من دون الله أوثانا، وتخلقون إفكا**﴾(العنكبوت، 17)، وفيها تصريح بأنهم يخلقون الإفك.

- لكن هذه الآية تقابل آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿**خالق كل شيء**﴾(الأنعام، 102)، وقوله ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾(القمر، 49)، وقوله ﴿**هل من خالق غير الله**﴾(فاطر، 3)، وأمثالها من الآيات التي يعدها المؤلف عامة في دلالتها مما يوجب العودة إلى الآيات التي تخصصها. ويوضح أن العمل بالخاص واجب والعمل بالعام يأتي فيما عدا ذلك.

- الآية ﴿**تبارك الله أحسن الخالقين**﴾(المؤمنون، 14) تقتضي وجود خالقين كثر، وأن الله أحسنهم خلقا، وهذا يثبت أن الناس يخلقون أفعالهم.

ويفرق المؤلف بين خلق الله للشيء وخلق الإنسان لأفعاله، من حيث أن الخلق إيجاد الشيء من العدم. ولا يجب إطلاق تسمية خالق لأفعاله في الإنسان إلا بعد تقييد بأن إيجاد الإنسان للشيء من العدم يكون مقدورا له قبل خلقه للفعل. ويصف الإنسان بأنه خالق للشيء بالتقييد.

ثانيا: أن هناك الكثير مما ينسب الفعل إلى الإنسان. والفعل هو ما وجد ممن كان قادرا عليه. ومن ذلك ما جاء في الآيات:

- ﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون**﴾(الصف، 2).

- ﴿**والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله**﴾(آل عمران، 135).

- ﴿**وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمر بها. قل إن الله لا يأمر بالفحشاء**﴾(الأعراف، 28).

- ﴿**وما تفعلوا من خير يعلمه الله**﴾(البقرة، 197).

- ﴿**وكذلك فعل الذين من قبلهم**﴾(النحل، 35).

ثالثا: آيات سمى الله الإنسان فيها بالعامل، مثل قوله تعالى:

- ﴿**فاليوم لا تظلم نفس شيئا، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾(يس، 54).

- ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾(الزلزلة، 7 - 8).

رابعا: آيات قرءآنية يتبرأ فيها، سبحانه، من أعمالهم وينسبها إليهم، مثل قوله تعالى:

- ﴿**إن الله بريء من المشركينَ ورسوله**﴾(التوبة، 3). وفيها براءة من أفعالهم.

- ﴿**وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب، ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله، ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون**﴾(آل عمران، 78).

- ﴿**فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما يكتبون**﴾(البقرة، 79).

- ﴿**لي عملي ولكم عملكم، أنتم بريئون مما أعمل، وأنا بريء مما تعملون**﴾(يونس، 41).

وبعدها يتناول المؤلف الرد على نظرية الكسب المعروفة عند الأشعري، والقائلة إن أفعال الإنسان خلق لله كسب للإنسان، بسببه وقع الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب، وكذلك من حيث التفريق بين الأفعال المكتسبة بتسميتها أفعالا، الصور والألوان التي لا تسمى أفعالا، ويعدونها لذلك غير مكتسبة.

ويستدل المؤلف على بطلان نظرية الكسب بثمانية أدلة، هي:

1- إن كان الكسب، كما يعرفه اللغويون، إحداث الفعل الذي يجلب نفعا ويدفع ضررا عن فاعله، فهو صحيح. وإن كان الكسب فيما تذهب إليه الأشعرية محاولة للتميز عن الجبرية فلا معنى له، لأن الكسب لا يكون له معنى معقولا إلا بإعادته إلى الجبر وإضافة أفعال الإنسان إلى الله. فهم يقولون إن الإنسان لم يوجد الفعل ولم يعدمه. وهذا محال، لأن لا مرتبة ثالثة بين العدم والوجود.

2- إما أن يخلق الله نفس المعصية فيكون ما يكسب الإنسان نفس المعصية، وبهذا يكون الخلق كسبا والكسب خلقا، وفي هذا عودة إلى الجبر، مما يؤدي إلى إبطال

التكليف، ونسبة العبث إلى الله من حيث أمر ونهى، ووعد وتوعد، وأنزل الكتب والشرائع، وأرسل الرسل، إلى من لا فعل لهم.

وإما أن يخلق غير المعصية مما يقتضي التمييز بين ما خلقه الله وما كسبه العبد، فجعلوا كل واحد من هذا غير الآخر، وهذا يوافق القول بأن الإنسان يخلق أفعاله.

3- إذا كان خروج الفعل من العدم إلى الوجود يتم بالله، فلا حاجة في ذلك لكسب الإنسان، لأنه يصبح بلا معنى.

4- في حال إثبات الكسب يكون الأمر والنهي، والمدح والذم، والثواب والعقاب، والحدود والأحكام، كلها متعلقة بالكسب دون الخلق. وبذلك لا بد أن يكون للإنسان تأثير حتى تضاف إليه. والقول إن الفعل خرج من الوجود إلى العدم بالله سبحانه يلغي هذا التأثير.

5- إذا كان الله خالقا للقبيح والإنسان مكتسبا له، فإما أن يقبح من جهة الخلق فقط وبالتالي كان القبيح من الله. وإما أن يقبح من جهة الكسب لا غير وبالتالي وجب أن لا يقبح من الله. وإما أن يقبح من كل واحد منهما فوجب أن لا يقبح من الإنسان.

6- وإذا كان الله خالقا لفعل الإنسان فإما أن يقدر على خلقه من دون أن يجعله كسبا للإنسان، وحين يكون الفعل ظلما وقبيحا من خالقه استحق عليه الذم. وإما أن لا يقدر على خلقه إلا بشرط أن يكون كسبا للإنسان، وبهذا وجب أن يكون منفردا به.

7- لو خلق هذه الأفعال التي هي كسب للإنسان لا شتق له منها إسم، فيسمى إذا خالق الظلم ظالما.

8- عند وجود الحركة والقدرة واللون في جسم واحد، فما الفرق بين حكم الحركة مع القدرة، وحكم اللون، وكل الثلاثة ملازم للجسم. ولما ذا صارت القدرة قدرة على الحركة دون القدرة على تغيير اللون، مما يعني أن الحركة فعل للإنسان بينما اللون خارج عن نطاق فعله (ق 136 – 146).

الإستطاعة:

القول إن أفعال العباد كلها فعلهم لا فعل لله يقتضي القول بتقدم الإستطاعة على الفعل، وإنها غير موجبة له. وإنما يصير القادر لأجلها قادرا، إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. ويتفق المؤلف في هذا مع المعتزلة. ويبين أنه لا يختلف في ذلك إلا مع المجبرة وبعض الخوارج الذين يذهبون إلى أن الاستطاعة حادثة مع الفعل وموجبة له، وإن استطاعة كل فعل غير استطاعة الفعل الثاني.

يستدل المؤلف على ذلك بما يلي:

1- لو كانت الإستطاعة لا توجد إلا بوجود الفعل لكان الله قد كلف الإنسان ما لا طيق، وذلك قبيح، لأنه قد كلف الكفار الإيمان وهم غير مستطيعين، لأن الإستطاعة وجبة للحدوث.

2- إما أن يكون الفعل موجودا أو معدوما. فإن كان معدوما فإما أن تكون لإستطاعة في حال عدم الفعل موجودة والفعل معدوم، وهذا ما تقول به المعتزلة وتوافقهم فيه المطرفية. وإما أن يكون الفعل موجودا والإستطاعة موجودة، وإذاً لاستغنى عن الإستطاعة بوجوده. وإما أن تكون الإستطاعة معدومة والفعل موجود أو معدوم، وهذا محال من حيث يؤدي إلى وجود الفعل من غير قادر في حال وجود الفعل، أو يؤدي إلى أن لا يوجد الفعل إذا كانا معدومين معا.

3- إن بين المضطر والمختار فرقا. فالمضطر لا يقدر على التصرف، والمختار يقدر عليه. فإذا كان كل واحد منهما لا يقدر على خلاف ما هو فيه فما الفرق بين حركة نمو الإنسان وحركة يده؟

4- إذا كان الله قد خلق القدرة والفعل معا، وعدمهما معا، فلم صارت القدرة مؤثرة في الفعل ولم يكن الفعل مؤثرا في القدرة؟

5- إما أن يكون بين الفعل والقدرة رابطة أو تعلق، لأجله لا ينفك أحدهما عن الآخر، فما وجه التعلق وهما مقدوران؟ وإما أن لا يكون بينهما تعلق وعندها جاز وجود أحدهما مع عدم الآخر، فيصبح وجود القدرة دون المقدور، كما تقول المعتزلة.

6- إما أن يكون الأصحاء القاعدون مستطيعين في حال القعود للقيام، مما يثبت وجود الإستطاعة قبل الفعل. وإن لم يستطيعوا جاز لهم أن يصلوا جميع الفروض قاعدين، لأن القاعدة تقول من لم يستطع القيام جاز له أن يصلي قاعدا. وكذلك القائم في الشمس، إما أن يقدر على الإنتقال إلى الظل وهو في الشمس، وهذا يثبت وجود الإستطاعة مع عدم الفعل، وإما أن لا يقدر على الإنتقال إلى الظل إلا وهو في الظل، وهذا محال. لأن من صار في الظل لا يحتاج إلى قدرة ينتقل بها إليه.

الأفعال المتولدة:

ترى المطرفية أن أفعال الناس «قائمة بهم، لا تتعداهم، ولا توجد في غيرهم لا على سبيل الإنتقال ولا على سبيل التولد، خلافا لما ذهب إليه كثير من المعتزلة». والمطرفية في هذا تأخذ برأي مدرسة بغداد المعتزلية ورئيسها أبي القاسم البلخي. وهذه

مسألة كانت مثار خلاف كبير مع القاضي جعفر بعد أن أخذ برأي مدرسة البصرة، وبالأخص أبي هاشم الجبائي.

لكن المطرفية انطلقت من هذا الرأي المعروف لمدرسة بغداد إلى التوكيد على ما يثبتونه للآلات والأجسام من طبائع بحيث يقتصر فعل الإنسان بها على تحريكها لتفعل وفقا لطبائعها، كما سنرى.

يقول المؤلف إنه إذا كان التعدي بمعنى الإنتقال فهذا محال، لأن الحركة عرض، والعرض لا ينتقل. وإذا كان التعدي الوجود في المفعول بدون انتقال، وقع في التناقض، لأن الفعل يبدأ في جسم الإنسان ثم في المفعول، وبالتالي فقد حصل انتقال. لأن معنى تعداك تجاوزك، وعدا يعني تباعد.

ويعرض المؤلف رأي من يسميهم بعض المعتزلة الذين يقسمون فعل الإنسان إلى قسمين:

مباشر، وهو «كل فعل يحصل في محل القدرة عليه، كالقعود والقيام وما يفعله الإنسان بجملة جسمه إذا لم يكن منشغلا بغيره».

متولد: «وهو ما يحصل بالسبب الموجب له. وهو ستة أنواع: العلم، والتأليف، والصوت، والألم، والكون، والإعتماد». وينقل عنهم تقسيم أفعال الإنسان إلى ثلاثة أنواع:

- ما يولد (بتشديد اللام وكسره) ولا يتولد، كالنظر وأجناسه.
- ما يتولد ولا يولد (بتشديد اللام وكسره)، كالعلم والتأليف وما شابهه.
- ما يتولد ويولد (بتشديد اللام وكسره)، كالأكوان.

ويبطل المؤلف جميع هذا، مستدلا على بطلانه بالتالي:

= يضرب مثلا بحركة السهم في انطلاقه، متسائلا عما إذا كانت حركة السهم الثانية تولدت عن الأولى في حين كانت الأولى باقية أم غير باقية. وهذا نفي وإثبات لا يجوز أن يتوسطهما ثالث. ومحال أن توجد الحركة الثانية مع بقاء الأولى لأن ذلك يؤدي إلى بقاء الحركة الواحدة في وقتين، وإلى كون السهم في محلين في وقت واحد. ومحال أن توجد الحركة الثانية بعد عدم الأولى، لأن هذا يؤدي إلى أن تتولد حركات من حركات معدومة حتى يصل السهم إلى أقصى السماء «السابعة»، من حيث أن العدم لا اختصاص له بحركة دون أخرى.

= يضرب المؤلف مثلا آخر بمن رمى ومات. فمن الفاعل للحركات الحاصلة بعد

موته؟ فلا يمكن أن يكون الفاعل لها هو الرامي نفسه، لأنه ميت حال وجودها، والأموات لا يفعلون بالإجماع. ولا يمكن أن يكون الفاعل لها أحد غير الرامي. فإذا قيل إن الرامي أوجد سببها وهو حي، وبالتالي فهو فاعلها بفعله للسبب، فالكلام هنا قد تحول إلى الحديث عن السبب. وهذا موضوع يجمع فيه المؤلف مع خصومه، ويقول إن الخلاف في المسبب وليس في السبب.

= يضرب مثلا آخر برجلين رميا رمية بقوس، «وكان تحريك السهم ممكنا لكل واحد منهما على الإنفراد». فمحال أن يكون الفعل فعلهما معا، لأنه إما «أن يكون كل واحد منهما فعل كل ما فعله وكل ما أن يفعله فاعل آخر، وإما أن يكون كل واحد منهما فعل بعضا، فليس هذا من مسألتنا بسبيل، لأن كلامنا في مقدور واحد بين قادرين، ويؤدي ذلك أيضا إلى أن الأعراض يجوز عليها التجزيء والإنقسام، وذلك من خصائص الأجسام»(ق 90).

= يضرب مثلا آخر أيضا بمن رمى إلى أعلى، فهو على قول المخالف إنما فعل حركة واعتمادا إلى جهة العلو. فالسهم ينطلق حتى يصل إلى مسافة لا يستطيع تجاوزها فيعود منحدرا إلى الأسفل، فإذا أصاب إنسانا وقتله فمن القاتل؟ ولا يمكن أن يكون الرامي هو القاتل، لأنه إنما أحدث حركة واعتمادا إلى أعلى. والإعتماد والحركة إلى الأسفل لا يتولدان من الإعتماد العلوي. وإذا قبلنا هذا يجب أن يتولد عن الإعتماد العلوي حركات واعتمادات إلى جهات أخرى مختلفة. بل لجاز أن يتولد السكون أيضا.

وإن كان القاتل غير الرامي، فكيف يجرمه القضاء ويحمله مسئولية ما فعل غيره؟

= إن حركات السهم لو كانت فعلا للإنسان لاستطاع تركها. لأن القادر على شيء قادر على خلافه. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال للقاسم بن إبراهيم.

= ومثل آخر يضربه المؤلف برجل ضرب غيره فقطعه نصفين، فبأي الجانبين قامت الضربة؟ ومستحيل أن تقوم بالجانبين جميعا، لأنها ضربة واحدة، والأعراض لا تتجزأ. ومحال أن تقوم بأحد الجانبين، لأن أحد الجانبين لا اختصاص له. «فإن قيل كما تقولون في الإنفعال نقول في الفعل. قلنا إنا نقول إن كل بعض من الجسم المقطوع له صفة غير صفة البعض الآخر، وليس كذلك الضربة، فإنها ضربة واحدة.

= ويعود إلى مثل السهم فيقول إن إطلاق السهم إما أن يكون سببا وبالتالي يجوز «تراخي المسبب عنه على ما نذهب إليه وهو (المخالف) يذهب إلى أنه كالعلة عندنا».

فإذا كانت المتولدات مسببات، جاز تأخرها عن السبب، فيجوز أن يرمي الرامي بالسهم فلا يتحرك السهم إلا بعد مدة، ويبقى المضروب وقتا طويلا دون أن ينجرح أو يتألم. وهذا مستحيل. وإما أن يكون إطلاق السهم علة، والعلة لا يجوز أن يتراخى عنها معلولها، مما يوجب اجتماع المتولدات عند الإطلاق. وهذا محال. ويوضح المؤلف أن الإطلاق في رأي المطرفية سبب وعلة. لأنهم يضيفون هذه الأحوال إلى غير فاعل الإطلاق، ولاختلاف رأيهم عن رأي مخالفهم في حدوث الأعراض.

= أن الأفعال إذا كانت تعدو فاعلها وتوجد في غيره، فإما أن يفعلها الفاعلون باختيارهم فيكونون قد تمكنوا من الفعل بغير آلة، وبالتالي شاركوا الله في فعله. وإما أن يجبروا عليها فلا تكون فعلا لهم. ويصل إلى نتيجة في العلاقة بين الفاعل والمفعول تقول «ليس من شرط المفعول أن يحل فيه فعل الفاعل، لأنا نعلم أن من أغلق على غيره الباب، ومنعه من الطعام والشراب حتى مات، فإنه قاتل له وإن لم يحل في المفعول منه قتل»(ق 92).

وينتهي المؤلف من هذا الحجاج إلى القول إن الأفعال الإختيارية نوعان:

0- صادر عن ذات الإنسان وأعضائه، من دون واسطة. وهذا فعله بلا خلاف. وأما ما تحدثه مفعولاته بطبعها وتركيبها وبنيتها وإحالتها واستحالتها، فهي فعل الله من حيث أنه خلقها وطبعها بهذه الطبائع. ولعل من المفيد إيراد النص الأصلي كما ورد في الكتاب لتبين حقيقة موقف المطرفية المتفرد في هذا الموضوع.

قال: «وأما ما حدث من استحالة مفعولاته (الإنسان) فهي فعل الله سبحانه بأصل فطرة الجسم وتركيبه، وبنيته له يحيل ويستحيل، وينصرف لمن صرفه وأحاله»(ق 92). لأن المؤلف يقصر الأفعال الإختيارية على تلك الأفعال التي تتوقف على إرادة الفاعل، بحيث يستطيع تركها وإيقافها متى أراد. ويضرب مثلا بالقلم والسيف. فالإنسان يقدر على تصريفهما وتحريكهما، والتصريف والتحريك غير حركتهما. وفعل الفاعل إنما هو حركة يده. أما ما تحدثه الآلات من تأثيرات فإنما حدثت بحكم فطرة الآلات المستعملة.

وفي حال الضرب والجرح، يوضح المؤلف أن فعل الضارب والجارح إنما هو حركة يده، والحركة تفنى، ووجودها بعد حدوثها محال، من حيث هي عرض. والأعراض لا تشاهد. وما يرى في جسم المضروب والمجروح هو مفعول الضارب والجارح، وهو جسم طويل عريض عميق يمكن تقديره. والمؤلف بذلك يفرق بين

الفعل والإنفعال. ويعرف الفعل بأنه ما صدر عن أعضاء الإنسان، والإنفعال هو استحالة مفعولاته. وعلى ذلك يقول باشتقاق مصطلحات خاصة هي «الإنقتال، والإنقطاع، والإنبجاس في الماء، وهي التي سماها أهل اللغة أفعال المطاوعة».

ويرد المؤلف على مخالفيه الذين يتهمون المطرفية بتبرئة القاتل، مثلا، من مسئولية القتل المنهي عنه في الكتاب والسنة، فيقول إنما نهي الإنسان عن قتل الإنسان وليس عن انقتاله. فالقتل فعل الإنسان، والإنقتال حادث بفعل طبيعة الآلة التي استعملها القاتل في تنفيذ القتل.

ويعود المؤلف في مناقشة الأفعال المتولدة إلى أقوال المعتزلة نقلا عن (كتاب المقالات) لأبي القاسم البلخي فينقل عنهم قولهم إنها فعل الإنسان (ق 89 - 96).

القضاء والقدر:

يبدأ المؤلف كلامه في هذه المسألة بتعريف معنى القضاء والقدر كما ورد في القرءآن الكريم وفي اللغة العربية، ليحدد استنادا إلى ذلك تأويله لمعنى القضاء والقدر كما ورد في القرءآن وفي الأحاديث النبوية. وهكذا يقول المؤلف إن للقضاء ثلاثة معان، هي:

1- الخلق والتمام، وهو الوارد في الآية ﴿**فقضاهن سبع سماوات في يومين**﴾(فصلت، 12)، أي خلقهن وأتمهن. وهذا المعنى موجود عند الهادي بصيغة «الخلق والإحداث»(رسائل العدل والتوحيد، 2/ 108).

2- الإخبار والإعلام، وهو المعنى الوارد في الآية ﴿**وقضينا إليه ذلك الأمر**﴾(الحجر، 66)، بمعنى أعلمناه، وكذلك في الآية ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين**﴾(الإسراء، 4)، وهذا المعنى يوجد عند الهادي بمعنى «العلم بما سيكون»(نفسه).

3- العلم: يستدل المؤلف عليه بقول الشاعر:

فقلت له فيما قضى الله ما ترى   علي، وهل في ما قضى الله من رد

والقضاء هنا بمعنى العلم، حسب المؤلف. ويضيف أن جميع ما ذكره العلماء في كتبهم ومقالاتهم من «قضاء الحكم والموت والدين والفراغ» يرجع إلى المعاني الثلاثة السالفة. ويلاحظ أن تعريفه للقضاء يتفق في بعض النقاط مع تعريف الهادي له، ويختلف في بعضها. فهو مثلا يتفق مع تعريف الهادي في معنى «الأمر» والذي يستدل عليه بالآية ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾(الإسراء، 23).

أما القدر فيعرفه المؤلف قائلا إنه يرد على معان ثلاث، هي:

1- الخلق على مقدار معلوم. يستدل على ذلك من الآيات:

- ﴿**وخلق كل شيء فقدره تقديرا**﴾(الفرقان، 2).
- ﴿**وإنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾(القمر، 49).
- ﴿**والقمر قدرناه منازل**﴾(يس، 39).

2- الإخبار بالواقع، أو بيان الحال. يستدل عليه بالآية: ﴿**إلا امرأته قدرناها من الغابرين**﴾(النمل، 57).

3- الكتابة: يستدل عليه بقول الشاعر:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر   في الصحف الأولى التي كان سطر

ومعناه هنا «كتب في الصحف». وهذا المعنى يقترب من قول القائلين بالقضاء والقدر خيره وشره من الله، وإن كان المؤلف قد يفسره بأنه من باب الإخبار وبيان الحال.

ويعود فيستدرك قائلا: «وقد يكون القدر بمعنى الوقت». ويستدل على ذلك بالآية ﴿**فجعلناه في قرار مكين. إلى قدر معلوم**﴾(المرسلات، 21 - 22).

ويخلص من هذا التحديد لمعنى القضاء والقدر إلى أن للقضاء والقدر معان مختلفة كما بين، وبالتالي لا يجوز إطلاقها لما يقع من الإلتباس، بل يجب تحديد ما يجب نسبته من ذلك إلى الله وما يجب نفيه عنه. أما ما يجب نفيه عن قضاء الله وقدره بمعنى الخلق فالمعاصي وكل فاحشة وقبيح. والمؤلف في هذا يتفق مع المعتزلة بعامة، ومع الهادي بخاصة. ويستدل على نفي ذلك عن الله بحديث منسوب إلى النبي (ص) يقول (يكون في آخر الزمان قوم يعملون المعاصي ثم يقولون هذا بقضاء الله وقدره. الراد عليهم كالمشرع سيفه في سبيل الله). وهذا الحديث يبدو عليه من نصه وكأنه صيغ للإحتجاج به في الجدل الكلامي. ويستشهد كذلك بحديث مشابه يقول (يكون في آخر هذه الأمة قوم يعملون المعاصي ويقولون هي من عند الله).

كما يأتي للإستشهاد على ذلك بأقوال لعلي بن أبي طالب، وبعمر بن الخطاب، وبابن عباس، وعمر بن عبدالعزيز.

وينتهي من الكلام في القضاء والقدر إلى موضوع الخلاف المعروف بين المعتزلة وخصومها حول الحديث المنسوب إلى النبي (ص) والقائل (القدرية مجوس هذه الأمة). وبعد أن يذكر اختلاف المسلمين في تحديد معنى القدرية بحيث أطلقه كل فريق

على مخالفيه، يحدد أن القدرية «هم الذين ينسبون إلى الله القبيح في العالم . . . على معنى أنه خلقها فيهم، وشاءها ورضيها»(ق 130 - 136).

العدل:

يعرف المؤلف العدل في اللغة بأنه مصدر يطلق على من كثر منه فعل العدل. ويأتي العدل أيضا بمعنى المثل ﴿**أوعدل ذلك صياما**﴾(المائدة، 95)، بمعنى مثله. والعدل أيضا الإستواء فيكون معناه في الله أنه «استوى في أنه حكمة وصواب». وقد يستعمل العدل في الذم كما يستخدم في المدح، فعدل عن الأمر بمعنى مال عنه. يستدل على هذا المعنى من قوله تعالى ﴿**والذين كفروا بربهم يعدلون**﴾(الأنعام، 1).

من هذه المعاني المتناقضة يحدد المؤلف المعنى الذي يقصده من العدل باعتباره أصلا من أصول الدين، فيقول «وأما معنى قول المسلمين إنه سبحانه عدل، فهو أن أفعاله كلها حسنة، وحكمة وصواب. هذا إذا كانت على أصل خلق الله لها، ولم يغيرها أحد»(ق 114).

ويفرق بين كون الشيء فعلا لله وكونه حكمه، وأن الشيء قد يكون خلقا له، فتتدخل عوامل خارجية لتحدث تشويها في هذا الخلق، وبالتالي يبقى الخلق له بينما تنتفي موجبات الحكمة. فالخلق، بمعنى الكون بعد العدم، يشترك فيه المحكم وغير المحكم، ولا ينطبق عليها كونها حكمة إلا إذا بقيت على أحوال مخصوصة.

ولا يقبل تعريف المناطقة للعدل بأنه «إيفاء حق الغير، واستيفاء الحق منه»، لأنه لا ينطبق على خلق العالم. ويقول إن هذه صفة من صفات فاعل العدل وليست تعريفا جامعا مانعا. فالمعنى هنا أنه الذي لا يخل بواجب عليه، ولا يفعل ما علمه قبيحا. والعدل في الفعل هو كل فعل حسن تم فعله عقلا أو شرعا. وعكس العدل الظلم والعبث والقبيح. ويعرف الظلم بأنه «وضع الشيء في غير موضعه على وجه العدوان». يستدل على ذلك من الحديث (لا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها عن أهلها فتظلموهم). وتحديد «على وجه العدوان» في التعريف يرد لبيان أن من استعمل شيئا من المباحات في غير ما جعل له لم يكن ظالما. لأنه لا يعد عدوانا. ذلك أن العدوان «ما استحق صاحبه الذم على فعله إذا كان غير ملجأ»(ق 115). ويرفض تعريف القاضي جعفر وأتباعه، وكذلك معتزلة البصرة والجبائي، للظلم بأنه «الضرر العاري عن جلب نفع إلى المضرور أعظم منه، أو دفع ضرر عنه أعظم، أو استحقاق»، ويقول إن هذا التعريف يبطل بأخذ أموال المساجد الذي مع كونه ظلما، لا يدخل في هذا التعريف.

ويعرف العبث بأنه «الفعل الواقع من العالم به لا لغرض يحسن، أو لغرض يحصل ذلك الغرض بدونه». ويوضح أنه حدد «الفعل الواقع من العالم به» لأنه قد يحدث فعل من النائم وما أشبه فلا يدخل في هذا التعريف. وكذلك حدد «لا لغرض يحسن» لأنه قد يحدث الفعل لغرض يقبح كقاتل الغير لأخذ ماله، فلا يدخل أيضا في التعريف. كما حدد «أو لغرض يحصل ذلك الغرض بدونه» لأن المشقة والأفعال بدون غرض عبث يعرفه العقلاء. ويعرف القبيح بأنه «ما إذا علم القادر عليه قبحه ثم فعله استحق الذم بفعله»(نفسه).

ويوضح المؤلف أنه يكفي للدلالة على قبح الظلم والعبث أدلة العقول واشتراك العقلاء في معرفة قبحه. وبذلك لا حاجة في الدليل على ذلك إلى السمع. لأنه مما يعرف «ببداية العقول» ولا يحتاج إلى نظر واستدلال.

وينتهي من هذا الجدل إلى القول إن ما عرفه العقلاء قبيحا في فعل الإنسان، لو وقع من الله لكان قبيحا أيضا. لأنه لا يفعل شيئا من القبائح، لأنه عدل، يقدر على القبيح ولكنه لايفعله، على عكس ما تقول به المجبرة من أنه يقدر على القبيح ويفعله. وعند النظام أنه لا يقدر على القبيح. ويمضي المؤلف في مجادلة النظام فيقول إنه ثبت أن الله قادر لذاته، فلا مقدور إلا وهو مقدور له، باعتبار ذلك من صفات القادر لذات. والقبيح من جنس الحسن. فقدرته على الحسن تقتضي القدرة على القبيح.

وبعد الرد على النظام يعود للرد على المجبرة ليدلل على أن الله لا يفعل شيئا من القبائح لأنه «عالم بقبح القبيح، وغني عن فعله، وعالم باستغنائه عنه. وكل من كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل القبيح»(ق 116).

ويفصل عدل الله إلى قسمين:

1- عدله في ذاته، أي «تقديسه، وتعاليه من جميع صفات النقص»(ق 118).

2- عدله في فعله:

أ- عدله في خلقه بمعنى أنه خلق جميع ما فعله حكمة وحسنا.

ب- عدله في حكمه، حيث حكم بالحق ولم يرض الجور ولا الظلم.

ج- عدله في تكليفه، من حيث أمر بالحسن، ونهى عن القبيح، ولم يكلف ما لا يطاق، وأعطى الإستطاعة قبل التكليف.

- فقد ساوى بين الناس في ما خلقهم منه وركبهم، وفي ترتيب خلقهم، وفيما له فطرهم.

خلقهم من طين، ومن ماء مهين كما في قوله تعالى **﴿إنا خلقناكم من تراب، ث**
من نطفة . . . إلخ الآية (الحج، 5).

وساوى بينهم فيما ركبهم عليه من الحاجات والشهوات والآلام. قال تعالى **﴿ي**
أيها الناس، أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد﴾(فاطر، 15). وقال **﴿إن تكونو**
تألمون فإنهم يألمون كما تألمون﴾(النساء، 104). وكل إنسان محتاج إلى ما يقيمه مر
المواد والأغذية.

وساوى بينهم في ترتيب خلقهم، أولا من طين، ثم من ماء مهين، ثم من نطفة
ثم من علقة، وهكذا إلى طور اكتمال الجسم. ويستشهد المؤلف على ذلك بأقوال
للقاسم بن إبراهيم.

وساوى بين الناس فيما يسميه المؤلف «الوضع»، إذ جعل للإنسان أعضاءا يدرك
بها إذا كانت سليمة ما يدرك بها غيره مع توفر الشروط نفسها.

وساوى بينهم في الجزاء متى تساوت الأعمال ووجب الإستحقاق. واستشه
المؤلف على ذلك بقوله تعالى **﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها. ومن جاء بالسيئة فلا**
يجزى إلا مثلها﴾(الأنعام، 160).

وساوى بينهم في الرزق. والرزق عند المؤلف هو ما حصل عن طريق الحلال، أم
ما يحصل بطرق الحرام فليس برزق، بل هو اغتصاب لرزق آخرين. ولذلك فإن
المؤلف يقسم الرزق إلى ثلاثة أنواع:

1- ما فيه المساواة، وهو الذي يرد في الآيات:

- **﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا. ذلك رب**
العالمين. وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيا
سواء للسائلين﴾(فصلت، 9).

- **﴿كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك**
محصورا﴾(الإسراء، 20). وفي هذه الآيات، في رأي المولف، ما يعني أن الله يرزق
جميع الناس من مسلمين وكفار.

2- ما فيه التفضيل في الرزق. يستدل المؤلف عليه من الآيات التالية:

- **﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق. فما الذين فضلوا برادي رزقهم على**
ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء﴾(النحل، 71).

- **﴿وقالوا لولا أنزل هذا القرءان على رجل من القريتين عظيم. أهم يقسمون رحمة**

ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات، فاتخذ بعضهم بعضا سخريا. ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾(الزخرف، 31 - 32).

لكن المؤلف يعيد بعض الإختلاف في الرزق إلى اختلاف الإكتساب فيقول «وقد يكون اختلاف الأسباب في قوة الإكتساب وضعفه».

3- قلة الأرزاق بالمعاصي وزيادتها بالطاعات.

وأمام هذه المعضلة التي وجدت المطرفية نفسها في مواجهتها حيث ترد آيات فيها مساواة في الرزق، وأخرى تنص على تفضيل بعض الناس على بعض في الرزق، لجأ المؤلف إلى الأسلوب المعتزلي المعروف في تقسيم آيات القرءآن الكريم إلى آيات محكمة وآيات متشابهة، واعتبار آيات التفضيل متشابهة وآيات المساواة محكمة، وأول المتشابه استنادا إلى المحكم. قال «وبهذه الضروب الثلاثة (من الأرزاق) حملنا آيات التفضيل على آيات المساواة، لأن لا ينقض بعضه بعضا»(ق 121). ويفسر ذلك بالقول إن الأصل في الرزق المساواة، وإذا حدث تفاضل فإنما هو بالإكتساب أو بالغصب لرزق الغير. ويرفض القول إن الفقر إبتلاء من الله الغرض منه اللطف بالمومنين، ليعوضهم في الآخرة. كما يرفض القول إن الحرام رزق لمن اغتصبه لأن ذلك اغتصاب لرزق الغير، إن أنفقه المغتصب كان مذموما.

- وساوى الله بين الناس في الموت، فجعل نهاية كل واحد منهم الموت، وبالأسباب المتساوية التي تؤدي إلى الوفاة. ويفرق المؤلف بين الموت الطبيعي في نهاية العمر وبين ما يسميه «الأجل المخترم»، وهو موضوع خلاف بين المطرفية وخصومها. فالمطرفية ترى أن من قتل فقد اخترم عمره. ولو لم يقتل لعاش إلى نهاية عمره. ويقول المؤلف إن هذا هو مذهب الهادي وإن كنا لا نجده فيما وصلنا من مؤلفات الهادي. كما أن المؤلف لا يورد النص الذي استند إليه من أقوال الهادي. لكنه يضيف «وبه قالت البغدادية، وهو ما نذهب إليه»(ق 125).

ويعرض الخلاف حول هذا الموضوع فيقول إن المجبرة قالت إن من قتل فقد مات بأجله، ولو لم يقتل لمات في ذلك الوقت. «وقال قوم إن من قتل كان يجوز أن يموت وأن يبقى». وسنرى عند عرض ردود جعفر على المطرفية أن هذا الموضوع كان من أكثر موضوعات الخلاف إثارة للجدل. فقد ذكر جعفر أن بعض رجال المطرفية يقولون إن العمر الطبيعي للإنسان مئة وعشرون سنة، وأنه إذا مات قبل ذلك بسبب من الأسباب كالأمراض وغيرها من العوامل التي تتدخل لتخترم هذا العمر فهو من باب الأجل

المخترم. ولعله يشير إلى ما سيعرض فيما بعد من أن المطرفية تأخذ هذا المؤشر الزمني من المدة التي بعدها تقتسم تركة المفقود والغائب.

ويستدل المؤلف على بطلان القول بموت المقتول إن لم يقتل، بأن المقتول إما أن يبقى بعد وقت قتله ولو لم يقتل، فهو مخترم وليس موته الطبيعي، وإما أنه لا يجوز بقاؤه بعد وقت قتله، وكل عاقل يعرف أن ظالما لو قتل أهل مدينة كبيرة لو لم يقتلهم لعاشوا.

والدليل على بطلان أن المقتول إن لم يقتل مات، أن القديم إما أن يكون قادرا على إحياء المقتول، وبالتالي لا يمكن القطع بأن المقتول يموت حتما لو لم يقتل. وقد جرت العادة أن الكثرة لا تموت دفعة واحدة بينما يمكن قتلها دفعة واحدة. وإما أن يموت دون أن يقدر على إحيائه، وهذا محال. لأن الحياة مقدور له.

ويأتي المؤلف بدليل شرعي مؤداه أن أحدا لو ذبح شاة مملوكة لغيره فهو مسيء غاصب. ولو كانت تموت حين ذبحها ولا تعيش بعد ذلك لعد ذبحها أمرا حسنا، لأنه إنما نفذ أجلها. وهذا خلاف الإجماع.

ويخلص المؤلف من هذا الجدل إلى أن العمر أيام وليال، والليل والنهار حركات الكواكب. ويستعين بالفقه فيحدد المدة التي بعدها يقتسم ما ورثه المفقود والغائب مئة وعشرون سنة «لأن أحدا لا يبقى أكثر من هذه المدة». هذه المدة، إذا، هي أقصى ما يمكن أن يعيشه الإنسان من عمر. لكن الأعمار قد تختلف كما يقول المؤلف باختلاف بنية الجسم، واختلاف البيئات التي يعيش فيها، واختلاف الزمان. «فمن صحت بنيته، واعتدلت مادته، وطابت محلته (البيئة التي يعيش فيها) . . . طالت مدته»(ق 124). و «قد يقصر العمر بأسباب، منها فساد الأغذية، وقلة اعتدال امتزاج البنية (بنية الجسم)، واجتلاب المضار جهلا وعمدا، على النفس وعلى الغير، وسكنى البلاد الغريبة، وتناول الأشياء الضارة، وشرب السمومات القاتلة، والبغي على الناس بالقتل [مما يقتضي القصاص]»(نفسه). ويبدو أن المطرفية تعتبر جميع هذه المسببات للوفاة من باب «الأجل المخترم»، لأن المؤلف يقسم الأجل إلى ثلاثة أقسام:

1- أجل بمعنى الموت الطبيعي «وهو ما تحمله بنيتهم إذا سلموا من العوارض».

2- أجل النقمة الوارد في الآية ﴿**إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر**﴾(نوح، 4) كما في قصة نوح والطوفان.

3- أجل مخترم، وهو قطع العمر بتدخل إنسان آخر عمدا أو خطأ، أو بتدخل

العوارض. ويقطع المؤلف بموت من اخترم أجله، ويقطع بمسئولية القاتل إذا قتل، لكنه يقول إن الله لم يمته في الوقت الذي قتل فيه، وأنه لو لم يقتل لعاش حتى منتهى عمره ويحل أوان موته (ق 114 - 126).

والحديث عن المساواة يقتضي الحديث أيضا عما خالف الله فيه بين الناس. لذلك يقول المؤلف إن الله خالف بينهم في صورهم، وألوانهم، ولغاتهم (ق 130).

ويعرف اللطف على نحو يجعله مستحقا، ولا يجعله مبطلا للوعد والوعيد. لذلك يقول إن اللطف على نوعين:

- لطف ابتداء وجزاء، أي لطف في العقليات كخلق العقول ونصب الدليل، والنعم قبل الإستحقاق، وعلم المصلحة والإستصلاح، وهو لطف من حيث هو مقرب للإنسان إلى فعل الواجب.

- ولطف في السمعيات، كالأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، وتبيين الحلال والحرام (ق 4).

وينكر المؤلف ان ينال ثواب أو أن ينزل عقاب إلا بعد استحقاق. وهنا ينكر المؤلف أن يتفاضل الناس إلا على حسب تفاضلهم في الأعمال، مستدلا على ذلك بقوله تعالى ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(الحجرات، 13).

ويرد على القائلين إن الله يمتحن الناس بالعاهات والأمراض والفقر، لا لسبب يوجب ذلك، ويعوضهم في الآخرة. ويختلف المؤلف فيما يخص العوض حتى مع بعض البغدادية، أي بعض رجال مدرسة بغداد المعتزلية التي اعتادت المطرفية أن تتفق معها في الكثير مما تذهب إليه، حيث يقول «فذهب أبو علي (الجبائي) ومن وافقه من البغدادية إلى أنه تعالى يفعل بهم ذلك للعوض لا غير»(ق 167)، والعوض ما يعوضهم به على عاهاتهم وأمراضهم من نعيم في الآخرة. «وذهب عباد إلى أن الألم إنما يحسن من الله للإعتبار لا للعوض. قال عباد إن العوض لا يكون إلا عن كسب للمعوض، وعن صبر يكون منه على الألم يتقرب به إلى الله. وليس للطفل كسب ولا صبر على ما ناله من الألم يعرف به. وذهب إلى أن نعيم الأطفال بفضل وليس بعوض على حال. وذهب أبو هاشم (الجبائي) إلى أن الألم يحسن من الله سبحانه للعوض والإعتبار معا. فالعوض يخرجه من أن يكون ظلما، والعبرة تخرجه من أن يكون عبثا لأن المرض للعوض فقط عبث. وبالعبرة يكون للعوض معنى (167).

وهنا يذكر المؤلف أن أنصار القاضي جعفر يأخذون في مقالاتهم برأي أبي هاشم

الجبائي ويسميهم «الجعفرية». ويأخذ عليهم قولهم إن الألم للعوض لا غير، وفي ذلك تخطئة لشيخهم أبي هاشم مع أنهم يقولون عنه إنه «أعظم المحصلين، ورأس الموحدين، ومن لا يقاس به أحد ولا يدانيه. وهو الذي يذكرون من فضائله أنه طعن على عباد، وهو عندهم وحيد عصره، وفريد دهره»(نفسه).

والعوض الذي يحصل عليه أصحاب العاهات والأمراض ليس ثوابا، لأن الثواب هو المنفعة التي يقترن بها التعظيم والإجلال. وليس تفضلا لأن المتفضل يجوز أن يتفضل وأن لا يتفضل. ويكون كما تقدر أروش الجنايات، وقيم المتلفات. وهذا العوض لا يبطل بالمعاصي، فهو واجب للمؤمن وغير المؤمن.

إلا أن المؤلف عند دحضه القول بالعوض يتوجه بخطابه إلى خصم مباشر يسميه «الجعفرية» باعتبارها تمثل رأيا كلاميا مأخوذا عن معتزلة البصرة، وباعتبارها تمثل خصما سياسيا ماثلا هو التيار السياسي المدافع عن الإمامة في ذلك العصر (ق167).

وقد بدأ دحض القول بالعوض بتوضيح أن القائلين بالعوض يستندون إلى أصلين:

1- أن الله يجوز أن يسلب النعم بدون استحقاق. وينكر المؤلف هذا الرأي مستندا إلى الآية: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾(الرعد، 11).

2- قولهم إن الله خلق الأجسام لا تنفع ولا تضر. وهذا غير صحيح، بدليل الآية: ﴿**فأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾(الرعد، 17). ويرى المؤلف أن للأجسام طبائع تحيل بها الأجسام الأخرى وتستحيل بها هي نفسها. فما حدث من أمراض وعاهات فإن لها أسبابا في الطبيعة، وإلا لما بادر الإنسان إلى الإستشفاء والتطبب منها، وطلب المعونة للتخلص منها. وفي هذه المسألة تبدو صفحة من أهم صفحات فكر المطرفية إشراقا ومعاصرة، من حيث أن بعض الأئمة المتأخرين، ومنهم يحيى حميدالدين، كان يسخر ممن يطلبون منه الإستعانة بالمنظمات العربية والدولية لمواجهة الأوبئة والأمراض المعدية قائلا إن هؤلاء المعترضين لا يعرفون مصلحة المصابين، ولا أن لهم أعواضا عظيمة في الآخرة. ولم يكن غريبا أن يعد الهلاك وعدا بالسعادة في الآخرة في نظام عاجز عن أن يوفر سبل العلاج في الدنيا. فقد أجابت المطرفية على دعاة الهلاك قبل ثمانية قرون.

يستند المؤلف على بطلان العوض بأدلة من العقل والسمع.

- فمن العقل أن العوض إما أن يكون مساويا للثواب الذي يحصل للإنسان، وبالتالي يكون مساويا لعمل الإنسان ولا يبقى شيء للعوض. وإما أن يكون ناقصا عنه،

وعندها تنتفي الحكمة من هذا الألم النازل بإنسان كان يستطيع بعمله أن يصل إلى أفضل من عوضه. وإما أن يكون مثله، وبالتالي فلا حاجة للإنسان به، لأنه يستطيع بعمله وحده أن يحصل على ما حصل عليه من ثواب.

ويرد على مسألة أن الغرض من هذه الآلام هو اعتبار الأصحاء فيقول إن الأجنة تألم في بطون أمهاتها ولا يعلم أحد بألمها حتى يعتبر بذلك، وهذا ما يجعل ألمها عبثا إذا خرج الطفل حيا. ولو كان الجنين لا يألم كما يقول أصحاب العوض لما كان على الجاني عليه مسئولية، لأنه كالجاني على ميت.

ويضيف المؤلف أن كثيرا من البهائم وسائر الحيوانات تتألم ولا يطلع على ألمها معتبر، وبخاصة إذا سكنت جوف البحار والأنهار، والأماكن التي لا ترى فيها كالأرضة والديدان، والوحوش البرية. فألمها بالتالي عبث لعدم الإعتبار به.

و يستدل على بطلان العوض من السمع بقوله تعالى:

- ﴿**أم لم ينبأ بما في صحف موسى. وإبراهيم الذي وفى. ألا تزر وازرة وزر أخرى. وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى**﴾(النجم، 36 - 41). وهكذا تنفي الآية أن يكون للإنسان غير سعيه مما يبطل العوض.

ويرد على القول إن ما في الآية عام يجب تخصيصه، إذ للإنسان أشياء ليست من سعيه كالوراثة، والأمطار، وإخراج الثمار، فيقول إن هذه الأمور التي حصلت بدون سعي إنما حصلت في الدنيا. أما في الآخرة فلا ثواب بدون سعي أبدا. بل ينفي أن تكون الآية عامة، لأن فيها ما يخصصها وهو ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾.

وينفي أن تكون الجنة أعدت للهوام والحيوانات، بدليل قوله تعالى ﴿**سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين**﴾(آل عمران، 133). ولا دليل على أنها أعدت للهوام والسباع. وأضاف المؤلف الأطفال إلى ساكني الجنة، لكنه لا يضيف المجانين إليهم، مع أنه يتحدث عن إعتراض يربط بين الأطفال والمجانين (ق 169).

كما يستدل على أن الثواب بالعمل بقوله تعالى:

- ﴿**وتودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون**﴾(الأعراف، 43).

- ﴿**فاليوم لا تظلم نفس شيئا، ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾(يس، 54).

ويحكي المؤلف عن أبي قاسم البلخي حديثه في (كتاب المقالات) عن الإختلاف

في القول بعوض البهائم عن آلامها، «فقال قوم إن الله سبحانه يعوضها في المعاد، وإنها تنعم في الجنة، وتصور في أحسن الصور لتروق للمؤمنين وتسرهم، ويكون نعيمهم ذلك دائما لا انقطاع له. قال قوم ويجوز تعويضها في دار الدنيا. وقد يجوز أن يكون في الموقف، وقد يجوز أن يكون في الجنة»(ق 170).

ويبدو أن المؤلف يرى أن الحيوانات لا تبعث في الآخرة، لأنها ليست مكلفة فتحاسب على ما فعلت، وبالتالي فليس لها ثواب، ولا عليها عقاب. ويكون بعثها من باب العبث. كما يخرجها أيضا من باب الإبتلاء بمعنى التكليف «خلافا لما ذهب إليه بعض المعتزلة»(ق 156).

ويرد على من يورد بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص) والتي تبين ثواب المبتلين بالعاهات والأمراض، فيقول إن هذه الأحاديث إن صحت فيكون الثواب على صدق النية والصبر، وليس على البلية والمصيبة في ذاتها (ق 166 - 175).

ولأن الإبتلاء قد ورد في آيات كثيرة، مما قد يوحي بجواز القول بالعوض، من حيث أن الإبتلاء بلا عوض ظلم وعبث، يحدد المؤلف معاني الإبتلاء كما يلي:

- الإمتحان في اللغة هو الإختبار. قال تعالى ﴿**إذا جاءكم المومنات مهاجرات فامتحنوهن**﴾(الممتحنة، 10).

- ويعبر عنه بالإبتلاء حيث جاء قوله تعالى ﴿**وبلوناهم بالحسنات والسيئات**﴾(الأعراف، 168)، وكذلك في قوله تعالى ﴿**وابتلوا اليتامى**﴾(النساء، 6) بمعنى الإختبار.

- وقد يكون للبلاء معنى النعمة، كما في قوله تعالى ﴿**وآتيناهم من الآيات ما فيه بلاء مبين**﴾(الدخان، 33).

- وقد يكون بمعنى الشدة والمحنة كما في الآية ﴿**إن هذا لهو البلاء المبين**﴾(الصافات، 106).

- وقد يعبر عن الإبتلاء بالفتنة:

= فتنة بمعنى الشرك، كما في الآية ﴿**قاتلوهم حتى لا تكون فتنة**﴾(البقرة، 193).

= بمعنى العذاب، كما في الآية ﴿**يوم هم على النار يفتنون**﴾(الذاريات، 13).

= بمعنى الصد، كما في الآية ﴿**إحذرهم أن يفتنوك (المائدة، 49)**.

= بمعنى المعذرة، كما في الآية ﴿**لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين**﴾(الأنفال، 23).

= بمعنى الإبتلاء والإمتحان، كما في الآية ﴿**أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون. ولقد فتنا من قبلهم**﴾(العنكبوت، 2 - 3).

= بمعنى الإثم، كما في الآية ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني، ألا في الفتنة سقطوا﴾(التوبة، 49).

= بمعنى القتل، كما في الآية ﴿**فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يفتنهم**﴾(يوسف، 43)

= بمعنى الإغواء، كما في الآية ﴿**لا يفتننكم الشيطان**﴾(الأعراف، 27).

= بمعنى العبرة، كما في الآية ﴿**ولا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين**﴾(يونس، 85).

= بمعنى اللبس والتشبيه، كما في الآية ﴿**ولكنكم فتنتم أنفسكم**﴾(الحديد، 14).

- ويعرف المحنة في استخدامها هنا بأنها ما ينزل بالإنسان وصح معه العمل. والممتحن هو من يصح منه الفعل المكلف به. يستدل على ذلك بالآية ﴿**ليبلوكم أيكم أحسن عملا**﴾ (الملك، 2). والممتحن هو الله، وامتحانه يتم بالأمر والنهي. وأما الممتحن المبتلى على الحقيقة فهو الإنسان الذي يفعل المحنة.

وهنا يتضح أمران: أحدهما أن الإبتلاء هنا لم يعد معناه الإمتحان بالعاهات والأمراض والآلام. وإنما معناه التكليف بالأوامر والنواهي والخلق والتركيب.

ثانيهما أن ما خرج من العقل كالحيوانات والمجانين خارج عن الإبتلاء، لانعدام العقل الذي يفهم به الأوامر والنواهي.

وبذلك فما حدث بالناس من عمى، وصمم، وغير ذلك من المصائب التي تصيب الإنسان، فإن لها أسبابها، وليست امتحانات لها أعواض في الآخرة كما تقول المعتزلة الجبائية وتابعهم جعفر ومن أخذ برأيه من الزيدية، وهم من أطلق عليهم «المخترعة» (ق 155 - 166).

الوعد والوعيد

يرد المؤلف في هذا الباب على المجبرة «ومن وافقهم من الخوارج». ولا يبدو أن هناك خلافا بين المطرفية والمخترعة في هذا الباب.

من أدلة العقل قول المؤلف إن الله «لا يعذب من لا ذنب له. ولا يرضى الكفر، ولا يحب الفساد». يستدل على ذلك بالقول إن جميع هذه الأمور من القبائح. والله لا يفعل شيئا من القبائح. ولذلك فهو لا يعذب من لا ذنب له، لأن ذلك يكون ظلما، والظلم قبيح.

ومن أدلة السمع قوله تعالى:

- ﴿**وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى**﴾(النجم، 39 - 41).

- ﴿**وكلا أخذنا بذنبه**﴾(العنكبوت، 40).

كما أنه لا يثيب من لا عمل له، وفاءا لوعده ووعيده.

ويرد المؤلف على المجبرة والخوارج في مسألة الأطفال فيقول إن الله لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم. ويدحض قول المجبرة إنه إنما عذبهم لأنه يعلم أنهم يعصونه إذا بلغوا سن الرشد، فيقول إن ذلك ظلم لا يجوز منه وفقا لتعريف الظلم عند المعتزلة بأنه وضع الشيء في غير موضعه على وجه العدوان. يستدل على ذلك بقوله تعالى:

- ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾(الإسراء، 85).

- ﴿**لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾(النساء، 165).

والإرسال لا يكون إلا لمن يعقل ويدرك. والأطفال لم يصلوا بعد سن الإدراك.

- ﴿**كل امريء بما كسب رهين**﴾(الطور، 21).

- ﴿**كل نفس بما كسبت رهينة**﴾(المدثر، 38)، والأطفال لا كسب لهم.

- ﴿**ألا تزر وازرة وزر أخرى**﴾(النجم، 38).

فإذا كان أحد لا يؤخذ بذنب غيره، بل بوزر نفسه، فإن الأطفال غير معذبين إذا لم يكن لهم أوزار يؤخذون بها. وكما أن الحدود لا تطبق على الأطفال في الشريعة، فإن تعذيبهم في الآخرة أولى بالسقوط من سقوط الحدود عنهم. ولا يمكن أن يعذبوا لعلم الله أنهم لو بلغوا حد العمل كفروا للأسباب التالية:

1- أن حصول الضرر على وجه الاستحقاق قبل حصول السبب الذي يستحق به ذلك الضرر، قبيح، والقبيح لا يجوز منه.

2- لو جاز ذلك لجاز أن يعذب الناس أجمعين، لأنه يعلم أن لا أحد منهم إلا وستصدر منه معصية. واستدل المؤلف على هذا بالآية

- ﴿**وإذا الموؤدة سئلت. بأي ذنب قتلت**﴾(التكوير، 8)، وبحديث نبوي يقول (أطفال المشركين أهل الجنة).

ويرد المؤلف على قول الخوارج إن أطفال المشركين أبعاض لآبائهم، وحكمهم في الآخرة حكم الآباء، كما كان ذلك في الدنيا، فيقول إن هذا غير صحيح لأن الآخرة دار

تمييز، يصل فيها كل إلى جزاء عمله، وإلى تفضل الله ورحمته، كالأطفال.

ويستدل على أن الله لا يريد الظلم ولا يرضى الكفر ولا يحب الفساد، من العقل بأن إرادة القبيح قبيحة. إذ لا فرق بين مريد القبيح وفاعله في استحقاق الذم. والرضى والمحبة يرجعان إلى الإرادة. فما ورد من الكلام في الإرادة فهو وارد فيهما. وكما لا يجوز أن يعمل القبيح لا يجوز أن يريده. وإذا أراده ولا يقبح منه وجب أن لا يقبح منه سائر القبائح.

ويرد على القول بأن الإرادة لا تقبح لنفسها وإنما يختلف حالها لأجل فاعلها، فيقول إن الإرادة تقبح متى كانت إرادة للقبيح، لأنها تصبح بمنزلة فعل القبيح.

ومن أدلة السمع على ذلك قوله تعالى:

- ﴿**وما الله يريد ظلما للعباد**﴾(غافر، 31).
- ﴿**وما الله يريد ظلما للعالمين**﴾(آل عمران، 108).
- ﴿**كل ذلك كان سيئه مكروها**﴾(الإسراء، 38).

ويستدل من الحديث النبوي الشريف بحديث يقول (إن الله يحب معالي الأمور)، وقوله (ص) (إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معاصيه)، وقوله (إن الله كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال)(152 - 155). ويضيف المؤلف أن الله صادق في أخباره كلها، لا يجوز عليه الكذب في شيء منها. ويعرف الوعد بأنه «الإخبار من الله عن إيصال النفع، وهو الثواب، إلى أوليائه في مستقبل الزمان». كما يعرف الوعيد بأنه «الإخبار منه عن إيصال الضرر المستحق إلى أعدائه»(ق 225). فإذا أخبر عن ثواب وعقاب فلا بد من الوفاء بما وعد وتوعد.

ثم يخوض المؤلف في مسألة اختلفت فيها المعتزلة مع جهم بن صفوان واسماعيل البطحي في قولهما «بانقطاع نعيم أهل الجنة»، أي أنه غير دائم، مما يعني أن الجنة والنار تفنيان (نفسه). وينفي المؤلف هذا القول.

المنزلة بين المنزلتين:

يوضح المؤلف أن المقصود بالمنزلة بين المنزلتين بيان ما يستحقه أصحاب الكبائر من أحكام. ويصنف أهل التكليف إلى صنفين: مستحقي الثواب ومستحقي العقاب. ثم يصنف مستحقي الثواب إلى صنفين، صنف ثوابهم عظيم وهم الأنبياء، وصنف ثوابهم أقل على حسب أعمالهم، وهم من دون الأنبياء.

ويقسم مستحقي العقاب أيضا إلى إلى صنفين، صنف يستحق عذابا عظيما وهم الكفار، وصنف يستحق عذابا دون ذلك وهم الفساق. وصاحب الكبيرة في رأي المولف والمعتزلة يسمى فاسقا، وليس كافرا كما قالت الخوارج، ولا مؤمنا كما قالت المرجئة، ولا يحكم لهم ولا عليهم بشيء من أحكام الكفار، كما لا يحكم لهم وعليهم بكل أحكام المؤمنين. ويحدد المؤلف ما يسقط عنهم من أحكام الكفار من جواز المناكحة والموارثة وأكل الذبيحة، وسقوط القتل والسبي. وهكذا فأصحاب الكبائر «اهل منزلة بين المنزلتين»(ق 235).

ويستنتج المؤلف إجماع الجميع على تفسيقهم، من أن الخوارج يقولون إن صاحب الكبيرة «كافر فاسق، والمرجئة يقولون مؤمن فاسق، وأصحاب الحسن (البصري) يقولون منافق فاسق، ونحن نقول فاسق. فما نقوله إجماع، وما يقولون مختلف فيه ... وهذا هو الذي أورده واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد عند مناظرته»(نفسه).

وتأخذ المطرفية برأي الهادي في مسألة حكم الفساق الذين يموتون على فسقهم. فالمؤلف يرد على المرجئة في هذا الموضوع من حيث يقولون إنه لا يجوز أن يعامل هؤلاء الفساق معاملة الكفار، بل ترى أن الله قد يشملهم برحمته، وتنالهم الشفاعة فيدخلون الجنة. أما المؤلف فيتابع الهادي في قوله إنهم مخلدون في النار. ويستدل على ذلك بما يلي:

1- أن العقاب جار مجرى الذم. والعقلاء مجمعون على ذم من فعل القبيح حتى يأتي بما يسقط ذمه.

2- أن ترك عقاب الفساق مع الإصرار إغراءا بالمعاصي، وفي هذا محاباة على حساب من تكلفوا المشاق والصبر والطاعات.

3- إخلاف الله وعده ووعيده في هذه المسألة إخلاف لجميع وعوده للمؤمنين.

4- إن المتوعد من الناس يحمله على توعده غيظ أو جهل أو عجلة أو سوء تقدير، فيرجع عما توعد به بعد أن يتبين له الحق، ويخلف وعيده. ووعد الله ووعيده عدل وحكمة. ولا يجوز من الحكيم ترك العدل والحكمة إذا كانا مستحقين.

ومن أدلة السمع قوله تعالى:

- ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا﴾(الجن، 23).

- ﴿إن الأبرار لفي نعيم. وإن الفجار لفي جحيم. يصلونها يوم الدين. وما هم عنها بغائبين﴾(الانفطار، 13 - 16).

- ﴿تلك حدود الله، ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار، خالدين فيها . . . وله عذاب مهين﴾(النساء، 13 - 14).

وصاحب الصغيرة خارج من هذا الحكم بدليل قوله تعالى:

- ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه يكفر عنكم سيئاتكم﴾(النساء، 31)

وكذلك التائب، بدليل قوله تعالى:

- ﴿إلا من آمن وعمل صالحا﴾(سبأ، 37).

ويقول المؤلف إن الآية التي تخالف هذا الحكم مثل:

- ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾(النساء، 116) مجملة ويجب تأويلها لتناسب ما يقول به في مسألة المنزلة بين المنزلتين (225 - 229).

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يرى المؤلف أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان على كل إنسان، ويعدهما فرض كفاية، متى قام به البعض سقط الوجوب عن الباقين. ويقسم الأمر بالمعروف إلى نوعين: مفروض، ومندوب. وكذلك النهي عن المنكر، يقسمه إلى نهي عن محظور وهو فرض، ونهي عن مكروه وهو مستحب.

ويقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضا إلى خاص وهو الواجب على من بيدهم الحكم، من حيث إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وغيرها، وعام وهو ما يجب على جميع المسلمين عند كمال الشروط.

يستدل المؤلف على ذلك بالآيات:

- ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾(آل عمران، 104).

- ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبئس ما كانوا يفعلون﴾(المائدة، 78).

- ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾(آل عمران، 110)

- ﴿ليسوا سواء من أهل الكتاب، أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر﴾(آل عمران، 113 - 114).

- ﴿**وأمر بالمعروف، وانه عن المنكر، واصبر على ما أصابك**﴾(لقمان، 17).

ويضع المؤلف للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطا، هي:

1- أن يعلم المرء أن المأمور به فرض أو مستحب، وأن المنهي عنه كبيرة يجب النهي عنها، أو مكروه يستحب النهي عنه. «لأنه متى لم يكن عالما بذلك لا يأمن أن يكون آمرا بقبيح وناهيا عن حسن».

2- أن يغلب في ظن القائم به أن لأمره ونهيه تأثيرا، وإلا فلا يجب عليه شيء. لأن الأمر والنهي إنما وجبا أو استحبا للفائدة المرجوة منهما، وليسا غاية في ذاتهما.

3- أن لا يؤدي الأمر والنهي إلى مثل ما يخشى وأعظم منه.

4- أن يأمن على حاله، ويضمن السلامة، وإلا حق له نوع من التقية قد تصل إلى حد النطق بكلمة الكفر.

5- أن يعلم الفاعل أو يغلب على ظنه أن عمله ضروري وإلا ضاع المعروف، ووقع المنكر. لأنه متى لم يعلم ذلك لم يكن للأمر والنهي معنى.

أما طرق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتتدرج من الوعظ اللطيف، إلى القول اللين، إلى التخويف بوعد الله ووعيده. فإذا تمت الفائدة وجب عدم تجاوز ذلك إلى غيره. ثم ينتهي في آخر المطاف بالقتال بعد استنفاد جميع السبل. لكن المؤلف يربط القتال بالإمكان.

أما الدليل من العقل، في نظر المؤلف، على كونه فرض كفاية فيأتي من أن الفرض ما إذا زال بواحد سقط عن الآخرين.

ومن السمع يستدل المؤلف بالآية:

- ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر**﴾(آل عمران، 104). «فقال منكم، ومن هنا للتبعيض، وذلك يقتضي وجوبه على بعض غير معين إذا قام به سقط عن الباقين، وإن أخل به الكل كانوا بالإخلال به مأخوذين»(ق 238 - 240).

النزعة المادية عند المطرفية:

لعل خير ما نختتم به هذا العرض الموسع للآراء الكلامية عند المطرفية أن نجمع شتات علم الطبيعة، أو ما يتعلق بهذا الموضوع، وعرضه في مكان واحد لتمكين القارىء من الإطلاع عليه. ذلك أن هذه المواضيع تأتي في أماكنها في ثنايا علم الكلام

بحيث يصعب الإطلاع عليها مجتمعة في اتساقها وتناغمها. وتزداد أهمية جمع هذه الآراء ودراستها إذا علمنا أنها أفكار يبدو عليها أنها متميزة وغير مسبوقة في علم الكلام المعتزلي بخاصة، وفي الفكر الإسلامي بعامة.

وأولى الفكر التي لصقت بالمطرفية هي أنها «طبيعية»، وأنها تتبع المذهب الطبيعي. وهم لا ينكرون القول إن للأشياء طبائع. قال المؤلف بهذا الصدد «ونحن لا ننكر الطبع. وإنما أنكرنا أن يكون من غير طابع»(ق 108). وبذلك جعلت المطرفية من الطبيعة فكرة أساسية في الفكر الإسلامي، وأدخلتها في علم الكلام من باب الجبر والإختيار، إذ رأت أن الله خلق للأجسام أو المواد طبائع، أو فطر، وجبرها، أو فطرها، على أن تفعل وفق تلك الطبائع والفطر. وإدخال الطبيعة عنصرا في علم الكلام تجديد مهم يوفق ما بين العلم والدين، ويفتح آفاقا واسعة للتجربة العلمية للإنسان ولو أتيح لهذه النزعة العلمية المادية أن تتواصل وتنمو وتزدهر لما انغلق هذا الباب في الفكر العربي الإسلامي، ولما أصبح العرب والمسلمون يتعلمون العلوم الحديثة من غيرهم، بل وأحيانا يجدون أنفسهم في موقع الرافض لهذه العلوم، والمتناقض معها، والنظر إليها باعتبارها علوما غربية «مستوردة».

وإذا كانت قد سبقت الإشارة إلى أننا لا نستطيع توكيد ما قاله اشتروتمان وأرندونك وتريتون من أن المطرفية قد تأثرت بالفلسفة اليونانية أو بالإسماعيلية، فإن ما يصعب القطع فيه ما قاله مادلونج من إنكار أي تأثير للفلسفة اليونانية، وإن كانت دراسة هذه المخطوطة الفريدة ترجح أن المطرفية قد أخذت هذه الأفكار عن الهادي، مضيفة إليه ما قاله الحسين بن القاسم العياني، كما سبق أن أوضحنا عند الحديث عن الفعل الإنساني. وإذا كان من المسلم به أن بعض تراث الفكر اليوناني قد عرف شفويا من بعض المتكلمين دون أن يترجم، وبخاصة على أيدي المترجمين في المناطق التي كانت قبل فتحها مسرحا للفكر اليوناني في ما عرف بدولة «الروم»، أو الدولة البيزنطية، فإن من المشكوك فيه أن يكون هذا التراث الشفوي قد عرف مباشرة في اليمن في تلك الفترة المتأخرة التي نشأت فيها المطرفية وازدهرت. ولعل هذا التراث قد انتقل، على نحو غير مباشر أيضا، إلى كتب الأئمة المتقدمين من أمثال القاسم بن إبراهيم الرسي، والهادي يحيى بن الحسين. وجاءت المطرفية لتأخذ تلك الأفكار الأولية المبعثرة، وتجمع شتاتها، وتزاوج بينها وبين قول مدرسة بغداد المعتزلية وأبي قاسم البلخي إن «فعل الإنسان لا يعدوه ولا يوجد في غيره»، فقالت إن هذا الإنسان يكتفي بإحداث الحركة في بدنه لتفعل الآلات وفقا لطبائعها. وهو مسئول بالقطع عما فعله وقصده،

ونواه. لكن حقيقة الفعل تعتمد على طبيعة الآلة. وبنت على ذلك وطورته، لتصوغ منه مذهبا متماسكا يذهب به إلى نهاياته المنطقية، مستوحية المناخ العقلاني في أقوال النظام والجاحظ، وميلهما نحو التعامل مع الطبيعة والثقة بالتجربة الإنسانية، وبالأمثلة المأخوذه من الحياة. والمطرفية تلخص هذا المبدأ بالقول «ما طريقه المشاهدة (أي التجربة العملية) لا يحتاج إلى دليل آخر لإثباته». وقد مضت بعيدا بقول المدرسة البغدادية إن الأعراض تفنى في حين تبقى الأجسام إلى حد القول إن الأجسام (المادة) لا تفنى ولا تخلق من العدم، وإن الله خلق من العدم أصولا نشأ العالم منها وفقا لفطرة الله التي فطرها عليها.

أصول العالم:

تعود فكرة القول إن للعالم أصولا، في فكر المطرفية، إلى الإمام الهادي الذي لعله اتصل على نحو غير مباشر بشيء مما عرف شفويا (وربما ترجم ولم يشع ويعرف فيما بعد) من الفلسفة المادية اليونانية ما قبل سقراط، وكيفه بما ينسجم والآيات القرءانية، فجعل للعالم أصولا مادية خلق الله العالم منها، هي الماء، والطين، والنار. ثم جعل أصل الطين من الماء، وأصل الإنسان من الطين، وأصل الشياطين من نار. ويتحدث الهادي تارة عن الهواء، وتارة عن الريح وكأنه أصل من الأصول، مع قوله إن الأصول ثلاثة. وهكذا تبدو المسألة في ذهن الهادي غير واضحة كل الوضوح، ما إذا كانت الأصول ثلاثة أم أربعة. لكن فكرة وجود أصول مادية للعالم ثابته عنده (كتاب المسترشد، 2/ 64، علي محمد زيد، معتزلة اليمن: دولة الهادي وفكره، 177).

ويقول الحسين بن القاسم العياني في (كتاب الفرق بين الأفعال، والرد على الكفرة الجهال) «وهو (الله) يقدر مع ذلك أن يخلق جميع الأشياء بخلقه للهواء، والنار، والماء». وهكذا، فإن الأصول التي تردد الهادي بين جعلها ثلاثة أم أربعة قد أصبحت هنا ثلاثة بإخراج الطين، أو التراب، منها، من حيث أصله من الماء كما قال الهادي نفسه. لكن الجديد هنا قول الحسين بن القاسم «ولكنه أراد أن يدل ذوي الألباب على حكمته، بإصلاح الأسباب بالأسباب. لأنه لا يفعل المعنى بالمعنى إلا عالم بما صنع».

و لأن فكرة الأصول الثلاثة أو الأربعة غير واضحة في فكر الهادي، حلت محلها فكرة إصلاح الأسباب بالأسباب، والتي لعلها تطورت عند المطرفية إلى القول بالطبائع الخاصة للأجسام بحيث تكون قابلة للإحالة والإستحالة، والتأثير والتأثر، وفقا لبنيتها وتركيبها، أي وفقا لهذه الطبائع (ق 82).

فالمؤلف يقسم الأشياء (الوجود) إلى أربعة أقسام:

1- «قسم يرى (بفتح الباء) ويرى (بضمها): وهو الأحياء من الخلق السالمون»، وهو ما يمكن أن نسميه مع بعض تحفظ عالم الحيوان بالمقارنة مع الأقسام الثلاثة الأخرى.

2- «قسم يرى (بضم الباء) ولا يرى (بفتحها): وهي الجمادات عندنا، وعند غيرنا والألوان»: وهي المادة غير الحية.

3- «قسم لا يرى (بفتح الباء) ولا يرى (بضمها): كالأعراض عندنا وعند غيرنا».

4- قسم «يرى (بفتح الباء) ولا يرى (بضمها): وهو الله»(ق 51).

ثم يقرر المؤلف «أن للعالم أصولا هي الماء، والهواء، والرياح، وقيل النار». وهكذا تخلو الأصول المادية للعالم عند المطرفية من الطين، ولكنه وفقا لما كتب الهادي، أصله من الماء. فوجود أصل الماء يعني أن التراب متضمن فيه. ثم تحافظ النار على عدم الثقة في أنها من الأصول وفقا لتردد الهادي في جعلها من تلك الأصول. وهذا يؤكد أن فكرة الأصول المادية مأخوذة من الهادي. ويضيف المؤلف تخريجا لتردد الهادي في القول إن النار من الأصول، فيقول إن الماء والهواء والرياح أصل ما خلق الله من النار وغيرها. ويحول المؤلف حديث الهادي العابر عن الأصول المادية للعالم إلى نظرية متكاملة في نشأة الطبيعة حيث يقول: «رأينا كثيرا منه (العالم) حصل على معنى التدريج، كالحيوان من الماء المهين، والأشجار من الماء والطين، والمطر من السحاب. ورأينا كثيرا منه يزيد بعد النقصان، كالإنسان وغير الإنسان من جماد وحيوان، فعلمنا أن من الأشياء فرعا ومنها أصلا»(ق 63 - 64). ويستدل على ذلك من القرءآن الكريم حيث يقول:

- **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾**(الأنبياء، 30)، إذ ذكر أنه خلق كل شيء من الماء. والمؤلف هنا يقترب من قول طاليس إن الماء أصل العالم. كما يستدل المؤلف أيضا بالآية:

- **﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها. قالتا أتينا طائعين﴾**(فصلت، 11). وفسر ذلك بالقول «فذكر أن السماوات كن دخانا، وأنه خلقهن من ذلك الدخان، والدخان لا يكون إلا من حراقة»(ق 64)، ويقصد بالحراقة النار. ويضيف أن البعض فسره بأن الله ابتدأ المادة الحية من الماء. ومما استشهد به الآية:

- ﴿وكان عرشه على الماء﴾(هود، 7)، ويفسرها قائلا إن البعض قال إن ذلك يعني أن الله ابتدأ خلق المادة الحية من الماء.

ويستشهد أيضا بالآية:

- ﴿فإنا خلقناكم من تراب﴾(الحج، 5).

ويخلص من هذا الحجاج إلى القول إن آيات قرءآنية كثيرة تشهد على صحة القول بأن للعالم أصولا مادية خلق منها.

ثم استشهد بكلام ينسب إلى علي بن أبي طالب فيه الكثير من الصنعة والإنشاء، نلخصه في القول إن الله خلق العالم بصورة متدرجة، وجعل بعضه يحدث تأثيرا في خلق البعض الآخر. قال: «فتق الأجزاء، وشق الأرجاء وسكائك الهواء. فأجار (أجرى) فيها ماءا متلاطما تياره . . . حمله على متن الريح العاصفة . . . ثم أمرها برده. الهواء من تحتها، والماء من فوقها. ثم خلق ريحا عاصفة بعيدة المنشأ، فصفقت الماء، وأثارت موج البحار عصفا شديدا، حتى ارتفع في الهواء، فتكونت منه السموات السبع، وجعل سفلها موجا مكفوفا، وسقفا محفوظا، وسمكا مرفوعا بلا عمد يدعمها»(نفسه).

ثم نقل عن القاسم بن إبراهيم الرسي في (كتاب الرد على ابن المقفع) قوله «ولا بد لهذا الخلق من رؤوس أولية مبتدعة من الله» خلق منها العالم «ولا يبقى لهذه الرؤوس (الأصول) أن يكون بعضها من بعض، بل تكون متضادة تضاد النار والأرض»(نفسه). ونقل من (كتاب الدليل الكبير) للقاسم نفسه قوله «وكل مركب انتقص من الأشياء فعاد إلى شيء بعد تنقصه بالفرقة والبلى، فمنه خلق وركب غير شك ولا امتراء، كالثلج والجليد والبرد الشديد، الذي يعود كل واحد منها إذا انتقص وفرق، إلى ما منه ركب من المياه وخلق. وتركب الأشجار والحبوب والأغذية التي تعود عند بلاها إلى ما ركبت منه من الأرضين (التراب) والمياه والأهوية»(نفسه). ويواصل المؤلف النقل عن القاسم في قوله في الكتاب نفسه: لأن كل شجرة قائمة حية، وكل حيوان، فهي من الماء، بدليل ان الشجرة إذا افتقدت الماء يبست وماتت. وهكذا جميع النباتات أصلها من الماء. وأن كل مدرك محسوس خليط من أصلين وأكثر اختلطت وامتزجت، ثم تعود بعد تحللها إلى أصولها المفردة (نفسه).

ويستشهد المؤلف بالهادي في قوله بوجود اصول مادية أولية خلق الله العالم منها، كما سبق أن عرضنا. وأن لكل أصل من هذه الأصول طبائع مختلفة متضادة غير مؤتلفة.

ونقل عن علي بن أبي طالب القول إن الله خلق في البداية الماء والهواء والرياح، فعصفت الرياح بالماء، فأثار زبدا أحرق النار على سطح الماء لتوجد الأرض من حراقة ذلك الزبد، والسموات من دخانها. وهذا الإقتباس غير الذي أوردناه سالفا (نفسه).

ويؤكد المؤلف أنه بناءا على هذه الأدلة قررت المطرفية وجود أصول مادية أولية للعالم، وهذه الأصول أضداد متعادية لينفي إمكان تكون بعضها من بعض. وينفي أن تكون أصول العالم جواهر منثورة ألف الله بينها حتى صارت أجساما. وهو بهذا ينفي النظرية الذرية التي أخذت بها المعتزلة حيث الجوهر عندهم جزء لا يتجزأ، وهو أصغر جزء يمكن أن يصل إليه انقسام العالم. وهذا الجزء الذي لايتجزأ ليس بطويل، ولا عريض، ولا عميق. وتعريفه أنه ما يجب التحير عند وجوده، أي أنه جوهر وليس جسما. فإذا انضم إلى هذا الجزء الذي لا يتجزأ «مثله من جهة الطول سمي خطا ووصف بأنه طويل لا غير، لحصول الطول فيه وهو التأليف بين الجزئين. فإذا انضم إليهما مثلهما على هيئتهما في التأليف من جهة العرض سمي مجموع هذه الأربعة سطحا وصفيحة، ووصف بأنه طويل عريض لا غير، لحصول العرض وهو تأليف هذين الجزئين الأولين. فإذا انضم إلى هذه الأربعة مثلها من فوقها، وهي جهة العمق، متألفة على هيئتها سمي (هذا) جسما طويلا عريضا عميقا، وهو أصغر الأجسام». وهكذا فأصغر جسم عندهم ثمانية أجزاء لا تتجزأ، أي ثمانية جواهر متألفة (ق 65). وينقل المؤلف عمن يسميهم «أصحاب الجواهر» أنهم قالوا «أقل خط من جزئين، وأقل سطح من خطين، وأقل جسم من سطحين»(نفسه). وينتهي المؤلف إلى دحض هذه النظرية الذرية ليحل محلها أصولا مادية للعالم (63 - 68).

ويقول المؤلف «إن الله خلق العالم يحيل ويستحيل»، ويعني بذلك أن الأجسام تغير بعضها بعضا وتتغير، تؤثر وتتأثر، تؤثر وتنفع إذا استعملها الإنسان على نحو صحيح، وتضر إذا استعملها على نحو غير صحيح. ويضرب على ذلك مثلا بالنار، فطبيعتها أنها تحرق، وطبيعة الماء أنه يروي، وطبيعة الطعام أنه يشبع، وطبيعة الأغطية أنها تدفي وتستر، وطبيعة الدواء أنه يشفي، وطبيعة السم أنه يقتل ويفني.

أما الغرض الذي له خلق الله العالم، في نظر المؤلف، فهو انتفاع الإنسان به لكن «الأشياء نافعة على معنى وضارة على معنى، على حسب التناول، وهي محيلة ومستحيلة . . . فإذا نفعت أو ضرت قلنا جرت بفطرتها وتركيبها». ويوضح المؤلف أن طبيعة الأشياء أو فطرتها ليست إختراعا مطرفيا، بل هي استنتاج من القرءان مستدلا بقوله تعالى:

- ﴿فاطر السموات والأرض﴾(يوسف، 101).
- ﴿إن أجري إلا على الذي فطرني﴾(هود، 51).
- ﴿قل الذي فطركم أول مرة﴾(الإسراء، 51).
- ﴿وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾(الأنعام، 79). وترد هذه الآية على لسان إبراهيم مما يجعل المؤلف يقول «إن القول بالفطرة ملة إبراهيم» وليس أمرا جديدا جاءت به المطرفية.

ويعرف «التركيب» في اللغة فيقول إنه «وضع الشيء في الشيء». فتركيب الأشياء، إذا، هو اندماجها بعضها في بعض. «والفطرة والتركيب كلمتان ترجعان إلى معنى واحد»(ق 69). لكن المؤلف يأتي بما يميز بين التركيب والفطرة حيث يقول إن التركيب «إخراج الفرع من الأصل، والفطرة خلق الأصل وإخراج الفرع منه». ثم يعود فيقول «فإن قيل الفطرة هي خلق الأجسام كلها، والتركيب هو إجراء الله لها وجبرها على جميع أحوالها، من أحوالها وطبائعها ... فهو أولى وأقرب إلى ما نروم إثباته»(نفسه).

ويستشهد على ذلك بقول الهادي في (كتاب البالغ المدرك) «وهذه أمور أوجبتها الفطرة». ويضيف «وفسرها السيد أبو طالب (الهاروني) ... فقال ومعنى الفطرة هو ابتداع الأشياء الأولية التي نراها أصولا للبرية. قال (النبي ص.) كل مولود يولد على الفطرة، وهو الأصل الذي ركبه الله عليه». وهكذا يستشهد المؤلف بإمام من أئمة الزيدية في طبرستان ليحتج على من يدحضون آراء المطرفية استنادا إلى أقوال أولئك الأئمة.

ثم يأتي إلى تناول «الإحالة والإستحالة» من حيث هي مسألة لاقت كثيرا من الإنكار، فيدلل على أنها عبارة مأخوذة من كلام الأئمة. يقول «وأما لفظ أحال واستحال فذلك موجود في كلام الأئمة عليهم السلام. قال أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب): أحال الأشياء لأوقاتها، ولاءم بين مختلفاتها». وقال الهادي إن الماء استحال بحيث لا يصلح للطهور. وبعد أن يؤكد المؤلف على أن عبارة الإحالة والإستحالة ليست جديدة ولا بدعة كما يزعم خصوم المطرفية، يقول «ومعنى قولنا استحال الجسم، أي تغير وخرج من حال إلى حال. والتغير في اللغة هو التبديل والإستحالة»(ق 70). ويوضح أنه إنما استفاض في شرح هذا، وتبيين أصوله، لأن خصوم المطرفية «ينكرون ذلك علينا أشد الإنكار، ويعيبون من استعمل في كلامه هذه الألفاظ، ويشنعون عليه عند العوام، ويخرجونه من حكم الإسلام»(ق 71).

ويكرس المؤلف فصلا للدلالة على أن الأجسام تنفع وتضر، وتحيل وتستحيل، بحسب طبائعها وصفاتها الخاصة بها، حيث يقول إن أدلة العقل والسمع قد دلت على أن الله خلق الأجسام تؤثر بعضها في بعض، وعلم الإنسان كيف يستفيد منها. فمن استخدمها على وفق طبائعها انتفع بها، ومن لم يستخدمها وفق طبائعها لم ينتفع بها، بل أحدث ضررا بوضعه الأشياء في غير مواضعها. ولكي ينفي عن المطرفية ما اتهمت به من أنها تأخذ في ذلك بمذهب الطبيعيين، أو من يسميهم «أهل الطبائع»، يورد آيات قرءآنية تؤيد ما يذهب إليه. مثل قوله تعالى:

- **﴿أنزل من السماء ماء، فسالت أودية بقدرها، فاحتمل السيل زبدا رابيا، ومما يوقدون عليه في النار إبتغاء حلية أو متاع زبد مثله. كذلك يضرب الله الحق والباطل. فأما الزبد فيذهب جفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾**(الرعد، 17).

- **﴿والفلك تجري في البحر بما ينفع الناس﴾**(البقرة، 164).

- **﴿والله جعل لكم من بيوتكم سكنا، وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم، ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين. والله جعل لكم مما خلق ظلالا، وجعل لكم من الجبال أكنانا، وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر، وسرابيل تقيكم بأسكم﴾**(النحل، 80 - 81).

- **﴿ولكم فيها منافع كثيرة، ومنها تأكلون. وعليها وعلى الفلك تحملون﴾**(المؤمنون، 21).

- **﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس﴾**(النحل، 5 - 7).

- **﴿هو الذي أنزل من السماء ماء، لكم منه شراب، ومنه شجر فيه تسيمون. ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب، ومن كل الثمرات﴾**(النحل، 10 - 11).

- **﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم، وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون﴾**(النحل، 15).

والفارق الأساس بين المطرفية ومخالفيها في مسألة الطبائع أن المخالفين يقولون إن من يقول إن الأجسام تنفع وتضر ينسب إليها النفع والضر، بما يعني أنها فاعلة، وبالتالي تصح نسبة الفعل إليها، ونسبة الفعل إليها يعني أنها تشارك الله في فعله. وترد المطرفية بأن نسبة الفعل إليها على هذا النحو لا يتم إلا متى حدث الفعل على وجه

الإختيار. وتحل المطرفية الإشكال بجعل الأجسام فاعلة عن غير اختيار منها، أي أنها مجبورة، أو مفطورة، من حيث أن الله خلقها وخلق لكل منها طبائعها. وجعل من طبيعتها أن تحيل وتستحيل، تؤثر وتتأثر، تغير وتتغير، وتنفع وتضر. وهي بذلك مجبورة مفطورة على أن تفعل وفق طبائعها غير مختارة. ولا تتردد المطرفية عن جعل الله فاعلا على الحقيقة لأفعال الأجسام المجبورة من حيث هو جابرها. فالأجسام غير المختارة في فعلها فاعلة بطبائعها، لكن جابرها هو الفاعل لأفعالها. فالفلك التي أخبرت الآية أنها تجري في البحر بما ينفع الناس، كما يقول المؤلف على سبيل المثال، إما أن تنفع على الحقيقة وهذا ما تذهب إليه المطرفية، وإما أن لا يكون هناك منفعة ولا نافع، وهذا مخالف لما نصت عليه الآية. وإن كان لا نافع إلا الله فالفلك جرت به وبالتالي فقد مكث في الأرض، وهذا يفترض تحيزه في المكان. وذلك باطل بإجماع المطرفية ومخالفيها.

ثم يخوض المؤلف في جدل آخر فيقول: إما أن الفلك تنفع حقيقة أو مجازا. والنفع المجازي ليس بنفع، ويكون وجود السفن بلا معنى وبالتالي فهو عبث. وإذا كان النفع حقيقيا فهي إما فاعلة أو غير فاعلة. ومحال أن تكون فاعلة «لأن الفعل لا يصح إلا من حي قادر. وإن قالوا نفعت حقيقة وهي غير فاعلة، فذلك ما نذهب إليه من أنها مجبورة»(ق 72).

وإذا افترض أن الله أحدث فيها نفعا، وهو عرض، فإذا لم ينفع هذا العرض فلا معنى لوجوده، وإن نفع صار فاعلا، وهذا هو وجه اعتراض خصوم المطرفية حيث يرفضون القول إن الأجسام تحيل وتنفع لأن ذلك يجعلها فاعلة، وبالتالي من المحال أن يكون العرض نافعا. ويمضي المؤلف في الإستشهاد بأقوال القاسم بن إبراهيم وابنه محمد بن القاسم وحفيده الهادي يحيى بن الحسين، ويفسرها بطرق تناسب ما يذهب إليه من أن الأجسام تضر وتنفع. كما يستعين ببعض الأحاديث النبوية ويفسرها بالطريقة نفسها.

ويفسر النفع والضر في مثال السفينة السابق بأنه صادر عن طبائعها وطبائع المواد المكونة لها وتركيبها فيقول إن الله «خلق الماء خلقة تحمل السفن، وخلق الخشب خلقة تمكن العباد من أن يتخذوا منها فلكا، وخلق الريح خلقة تحمل (تدفع) السفن في الماء، فيقبل ويدبر، ويذهب بها ويجيء»(ق 76).

ويمضي في توضيح التغيرات التي تطرأ على الأجسام، فيجعلها على أنواع: «منها ما يكون تغيرها بانتقاض بنيته وتركيبه، وخروجه من جنسه وطبعه»، فينمو الكائن الحي

من نطفة إلى علقة . . . إلخ. ومنها ما يتغير بالزيادة والنمو، فيخرج في جميع أحواله إلى حالات متجانسة أو قريبة من التجانس، ويختلف نموها سرعة وبطئا «على ما ذلك موجود في مواضعه من كتب العلماء»(وهذا يعني إما أن للمطرفية كتبا خاصة بمعالجة مسائل التغيرات والتحولات التي تحدث بالأجسام وتحدثها، وإما أن بينهم كتبا متداولة تتناول هذا المعنى).

ومن الأجسام، كما يقول المؤلف، ما يستحيل من دون زيادة ولا نقصان «كالأجسام الراتبة» (لعل المقصود بها الأجسام غير الحية). ويضيف أن أنواع الإحالة والإستحالة، وتغير الأجسام من أحوالها إلى أحوال أخرى، كثيرة ومتباينة «لا يعلم تفاصيل ذلك إلا الله»، لكنها كلها بتدبيره، وبما جعل من تأثير الأجسام بعضها في بعض (ق 68 - 76).

والأجسام مختلفة في صفاتها وطبائعها. وهنا يختلف المؤلف في هذه المسألة مع المعتزلة الآخذة بالنظرية الذرية التي تقول إن جميع الأجسام مكونة من جواهر أو أجزاء لا تتجزأ، وليس من أصول مادية، وهذه الجواهر متماثلة، وإنما تختلف الأجسام باختلافها في المعاني، وليس كما تقول المطرفية أن اختلاف الأجسام وليد اختلافها في تركيب الأصول فيها، وباختلاف طبائعها. لذلك يدحض المؤلف القول إن الأجسام تختلف باختلافها في المعاني، فيقول: لو أن الأجسام مختلفة في المعاني متماثلة من حيث أنها مستوية في الحقيقة «لوجب أن تكون الأعراض غير مختلفة، لأن حقيقتها واحدة، ولوجب أن لا يكون بين الأشياء اختلاف من حيث استوت في الحقيقة»(ق 105). «وإن اختلفت الأجسام لاختلاف الأعراض، فلأي معنى اختلفت الأعراض؟» فإن اختلفت بسبب اختلافها في معان أخرى، صار للصفة صفة، وهذا محال. ولا يبقى سوى أنها اختلفت لاختلاف طبائعها التي جعلها عليها صانعها.

أما إذا فرقوا بين الأجسام باختلاف الأعراض، فكيف فرقوا بين الأعراض؟ ومن المحال التفريق بين الأعراض بأعراض أخرى. والتفريق بين الأعراض بأنفسها يجعل الأجسام أحق بالتفريق بأنفسها.

ويخلص المؤلف من هذا الحجاج إلى أن الأجسام «تختلف بأنفسها، وصفاتها إختلافها»، أي أنها تختلف من حيث طبائعها (ق 105 - 107).

وهكذا يمكن إيجاز الموقف «الطبيعي» للمطرفية، كما يعرضه المؤلف، بأنه موقف إسلامي من حيث أنه يجعل الخلقة الأصلية تقتصر على أربعة أصول خلقها الله مباشرة،

وخلق لها طبائعها، وجبرها على أن تتصرف وفقا لهذه الطبائع. ففعلت وفقا لهذه الطبائع، وأحالت واستحالت، وتركبت ونمت، إلى أن وجدت على النحو المتنوع الذي نراه. فكل فعل تفعله الآن أو غدا، من نفع وضر، ومن دواء ومرض على سبيل المثال، إنما تفعله وفقا لطبائعها من دون قصد وإرادة. والمطرفية تجعلها مجبورة مفطورة في فعلها لكي تفرق بين فعلها والفعل الإنساني الصادر عن قصد ونية واختيار. وتنسب ما تفعله هذه الأجسام إلى الله على نحو غير مباشر من أنه فاطرها وطابعها وجابرها على أن تفعل وفق طبائعها. فهي ليست سوى أجسام فطرت وطبعت على التصرف والتحول وفق طبائع كل منها، والله سبحانه وتعالى هو «الخالق للمحيل والمستحيل وما يحدث من الأعراض الضرورية ... ولأن المحيل فعل المستحيل ... جبرا لا اختيارا، فما حصل منه من تأثير (من إحالة واستحالة) فهو فعل الله سبحانه، لا فاعل له غيره، ولا موجد له سواه»(ق 68).

وينقل القاضي جعفر عنهم، مما لا نجده مباشرة عند المؤلف، أنهم يضربون مثلا بالنجار «إذا ركب (الباب أو النافذة مثلا) ينفتح لنفسه، وينغلق لنفسه، ولا يقف على إرادة نجاره، ولا على قصده واختياره» في علاقة الأجسام بصانعها، من حيث أنهم ينسبون إلى الله فعل الأجسام، ولكن ليس على سبيل القصد والعمد (جعفر، الدلائل، 121).

لكن الملاحظ أننا لا نجد مسألة «القصد والاعتماد» إلا في كتب جعفر في حين لا نجدها في المخطوطة التي نستعرضها هنا. ولكنه موقف نستطيع استنتاجه مما عرضه المؤلف دون تناقض.

ومما أنكره خصوم المطرفية عليها القول إن الأمطار أبخرة البحار والأنهار تصعدها الرياح فتنزل مطرا، وأن البرد إنما يحصل بسبب هبوب رياح باردة تعترض الماء فتجمده في الهواء، ثم تحمله الرياح فينزل بردا (جعفر، رسالة في الرد على المطرفية، 71). وكذلك قولها إن صدى الأصوات التي يحدث في الجبال والكهوف فعل لهذه الجبال والكهوف. وهذه مسائل وردت على سبيل المآخذ على المطرفية. ولعل المخطوطة التي بين أيدينا لم تفصلها من حيث هي أمثلة على تصرف الأجسام وفق طبائعها. وربما يشير القاضي جعفر في عرضه لهذه المسائل إلى كتب أخرى من كتبهم، أو إلى أمثلة وردت في سياق الحجاج بينه وبينهم.

وأهم مسألة دار الجدل حولها بين المطرفية وخصومها القول إن الأمراض ليست ابتلاء» مباشرا من الله لعباده، لأنه لو قصدهم بالألم والمرض ابتداءا يكون قد فعل ما

لا يحسن منه، ويكونون بالتطبب والإستشفاء يفعلون ما يخالف الإرادة الإلهية. لذلك قالوا إن الأمراض ناتجة عن تصرف المواد والأجسام الموجودة في الوسط المحيط أوالبيئة وفقا لطبائعها على نحو يضر بالإنسان والحيوان. وليس الإستشفاء والتطبب إلا محاولة للإستعانة بمواد وأجسام لها طبائع تستطيع إزالة المرض والألم. ومن الأقوال التي أخذت عليهم قولهم إن اختلاف المولود بين ذكر وأنثى سببه «اختلاف النطف والأرحام، فيكون بعض المواليد ذكورا لغلبة نطفة أبيه ... أو لوقوع النطفة في قالب الذكور. وكذلك يكون بعضهم أنثى بعكس هذه العلل»(جعفر، نفسه، 70). [العلم الحديث يثبت أن اختلاف الجنين بين ذكر وأنثى عائد إلى نطفة الأب].

ومما أخذ عليهم القول إن الطفل إذا ولد وهو زائد أو ناقص أو مشوه، فإن ذلك بفعل مؤثرات وأمراض أدت إلى تلك الزيادة أو النقصان أو التشوه، وبسبب «اختلاف المواد، واعتراض العوارض»(نفسه). وكذلك القول في الأوبئة والأمراض المنتشرة والمعدية كالجدري، والجرب، والحمى، والرمد، والقروح، والسدم (الحميات) وغيرها، فإن لها أسبابها في الطبيعة، وكذلك أوجاع الرأس والبطن وغيرها من الأوجاع الحادثة في الجسم، تحدث نتيجة لتغيرات تحدث على الجسم لأسباب خارجة عنه أو من داخله، أو لإختلاف «الطبائع والمواد التي تحيل الأجسام) فتجعلها ضارة بجسم الإنسان (نفسه).

ومن أقوالهم إن اختلاف الناس في الألوان والأطوال والصور أو الأشكال، فإنما هو بسبب «اختلاف المواد والطبائع والأهوية والبلدان»(نفسه). ومن ذلك قولهم إن الأشجار والنباتات والمزروعات تختلف بحيث يكون بعضها عنبا وبعضها تينا وغير ذلك من الإختلافات بأسباب عائدة إلى «طبائع الأشجار» التي تخرج كل واحدة منها ثمرة تختلف عن الأخرى (نفسه). كما أن المزروعات تختلف زيادة ونقصا في الثمرات بحسب اختلاف التربة وخصوبتها، واختلاف المواسم والأمطار والري، وباختلاف الزمان والمكان (نفسه). أما ما يصيب هذه المزروعات من آفات تؤدي إلى هلاكها فسببها عوارض اعترضت تلك المزروعات، وأجسام مادية أحالتها وأفسدتها (نفسه).

ومن ذلك ما ينقله جعفر عنهم من أنهم يقولون إن اختلاف الناس في الأعمار، وفي الطول والقصر، ناتج عن «اختلاف الطبائع والمواد». وإن من مات قبل أن يبلغ مائة وعشرين سنة مات بالعوارض، قبل أن يرد إليه أجله. وهو هنا يشير إلى قولهم بالأجل المخترم كما شرحنا سابقا. (نفسه، 71).

ومما ينسبه إليهم جعفر، ولكنه غير متأكد تماما أنهم يقولون به، ولذلك ينسبه

إليهم بصيغة التقليل مما يوحي بالشك، قوله «ومن عجيب أمرهم أنهم ربما يشكون في خلق الكلاب والسباع الضارة مباشرة، ويجعلون خلق الله لها عن غير قصد واعتماد «لاعتقادهم أنها حصلت بإحالات الأجسام بعضها لبعض»(نفسه، 67)، وهو قول، يعطي لنظرية النشوء والإرتقاء في علم الطبيعة المعاصر معنى إسلاميا، وتأصيل ديني متسق مع إعلاء المعتزلة من شأن العقل الإنساني ودوره، ودليل على مدى الجرأة في الذهاب بالإجتهات الفكرية لعلم الكلام في غناه وتنوعه إلى نهايات عقلانية ومنطقية غير متوقعة، وغير مألوفة.

ويمكن القول إن كل ما أورد جعفر من اعتراضات ليس سوى فرع على أصل اعتقادهم أن الله خلق الأصول الأربعة مباشرة وخلق لها طبائع محددة، وجبرها وفطرها على أن تفعل وفق تلك الفطر والطبائع، بحيث تحيل وتستحيل، وتتركب وتتغير وتنمو، على نحو يجعل ما عرضه جعفر في هذا الصدد آت في سياق نظري متكامل، يؤدي عزله عن هذا السياق إلى تشويهه أو عدم فهمه.

ويلاحظ أن المطرفية حتى في تعريفها للعقل تربطه بعضو مادي هو القلب، وإن كانت لا تصل تماما إلى القول إن القلب هو العضو المادي للتفكير، وتجعل ما يحدثه القلب من تفكير مسألة مكتسبة يتعلمها الإنسان من وسطه وثقافته المحيطة، بمقدار ما يبذل من جهد في التحصيل، ويستقيها من تجربته العملية، ولا يرثها بانتسابه. وبذلك يجعلون المعرفة وليدة الشروط الإجتماعية التي وجد الإنسان فيها وعمل، وهو ما سبق عرضه عند الحديث عن العقل في مستهل هذا الفصل. وليست نظرتهم إلى النبوة والإمامة والشرف ونيلها بالعمل، وليس بمجرد النسب، سوى نتيجة طبيعية لهذا القول إن المعرفة والشرف والفضل تكتسب اكتسابا ولا تورث وراثة عمياء، تشجع على الكسل والخمول، وعلى عدم العمل والإبداع، وترك الجهد والمثابرة. وإذا كان القاضي جعفر يشبه نظرية المعرفة عند المطرفية بمثيلتها عند السوفسطائيين (نفسه، 69)، فلعله يقصد أن نظرة المطرفية إلى المعرفة المكتسبة تشبه قول السوفسطائيين إن الإنسان يولد وذهنه صفيحة بيضاء تخط عليها التجربة ما تخط دون أي ميراث سابق. إلا أن السوفسطائيين ينفون وجود حقائق ثابتة تصل إليها المعرفة الإنسانية، وإذا وجدت فمن المستحيل إدراكها، وإن أدركها إنسان استحال عليه نقلها إلى آخر لاختلاف الحواس الناقلة لتلك الحقائق عند الناس. أما المطرفية فترى أن التجربة الإنسانية تصل إلى إدراك الحقائق المادية وغير المادية، وإلى معرفة طبائع الأشياء بهدف الإستفادة من منافعها وتجنب مضارها. وقول المطرفية لذلك قريب الصلة بما عرف عند النظام والجاحظ في

الفكر المعتزلي من ميل إلى التجارب العلمية والعملية، وإعمال العقل والنظر في حقائق الطبيعة، والإستناد في الجدل إلى أدلة عملية مستمدة من الطبيعة، ومن حقائق الحياة. وهي لذلك استمرار مبدع لأكثر تيارات الفكر العربي الإسلامي عقلانية وصلة بالفكر العلمي العملي.

وعلى كل حال فإن قول المطرفية إن للأجسام والمواد خواص وفطر وطبائع تفعل وفقها، فتكون نافعة أو ضارة وفقا لهذه الخواص، قد أصبح اليوم حقيقة لا خلاف حولها بين العقلاء، لكنها كانت في ذلك الوقت المبكر كشفا علميا أصيلا وجريئا، كان يمكن أن يساعد في تطور البحث العلمي في الفكر العربي الإسلامي. لكنها وقد سبقت عصرها وجدت نفسها في مواجهة نزعة الإنغلاق الفكري، والتعصب الأعمى، وعدم الإستعداد لتقبل التفكير المبدع الذي يملك جرأة ارتياد المجهول، والمغامرة الفكرية، والإنفتاح على التجديد، بعيدا عن التقليد الذي يسجن العقل ويقيده، ويصيبه بالشلل، فتصبح نعمة العقل بلا معنى ولا فائدة، وكأن وجودها عبث لاطائل من ورائه.

الفصل الثاني

المخترعة وعلم الكلام

جعفر بن عبد السلام يدحض فكر المطرفية:

المخترعة هم، كما سبق وأوضحنا، التيار الزيدي الرسمي الذي أسس مدرسته في علم الكلام القاضي جعفر بن عبد السلام، وفرضه سياسيا الإمام عبدالله بن حمزة بعد المجزرة التي اقدم عليها بحق المطرفية. لذلك فإن عرض الآراء الكلامية لجعفر يبين الأساس الكلامي التي قامت عليه هذه الفرقة، من حيث أن آراءها هي التي اتبعتها الزيدية بعد ذلك حتى العصر الحديث. وإذا كان العنوان الفرعي لهذا المبحث هو «جعفر يدحض المطرفية) فما ذلك إلا لأن علم الكلام عند جعفر، في أساسه، ليس تأسيسا لمذهب جديد قائم على آراء كلامية متميزة جديدة، بل دحضا لآراء الفرق الأخرى وبخاصة المطرفية، بأسلوب تعليمي مبسط يختلف عما عرضنا آنفا من اجتهادات كلامية مطرفية جديدة، تتميز بالعمق، والجدة، والقدرة على تنويع طرق الجدل والحجاج، على نحو لا يملك القاريء أمامه إلا الإعجاب حتى ولو لم يتفق مع ما يبسط من حجج وآراء. ويمكننا دون عناء بعد استعراض الآراء الكلامية لجعفر، وحتى بعد دراسة تراث علم الكلام المعتزلي الزيدي في اليمن بعد ذلك، أن نستنتج أن أي متكلم لاحق لم يستطع مجاراة المطرفية في غنى أساليب الجدل، وعمق الأفكار، وامتلاك ناصية علم الكلام المعتزلي كله، وسعة الإطلاع، والقدرة على توليد أساليب الحجاج، وعدم الإكتفاء بترداد ما قاله المتكلمون السابقون، والجرأة على الإضافة المبتكرة.

فعند استعراض مؤلفات جعفر الكثيرة نجد أنفسنا أمام رسائل قصيرة نسبيا، لا تغوص في خفايا الجدل وبسط الحجج، ولا تبتديء بمقدمات طويلة، بل تقتصر على ما هو ضروري بالنسبة لمتكلم مسلم، من حمد الله والصلاة على نبيه وعلى آل بيته، لتدخل في صلب الموضوع الذي تريد تناوله. ثم تعرض حججا مقسمة إلى عدد محدد من النقاط الموجزة، في لغة بسيطة، واضحة، دون استطراد أو تطويل، ودون تكرار أو

ولوع بالسجع. وترتب الحجج، على عادة المعتزلة، بالبدء بالعقل ثم بالسمع من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وحتى حين يقول جعفر إن «المتقرر من مذاهب الأئمة وكافة علماء المسلمين» فهو يقصد في الغالب الزيدية والمعتزلة. فهو مثلا حين يتحدث عن الخلاف المعروف حول القرءآن، أقديم هو أم محدث، يقول «إن المتقرر من مذاهب الأئمة وكافة علماء المسلمين (أن القرءآن) محدث غير قديم»(جعفر، مسائل الخلاف، ق 152). ومن المعروف أن هذه المسألة موضع خلاف لم يحسم. وقد يقول الشيء نفسه بصيغة أخرى حين يقول عن المسألة نفسها «وهذا هو المتقرر من مذاهب الأئمة عليهم السلام، والمحصلين من علماء الإسلام»(نفسه، ق 156)، وهي صيغة أقل تعميما من الصيغة السابقة وإن كانت تؤدي إلى النتيجة نفسها.

أما في رسالته التي بعنوان «التابعة» فيعرض مذهبه في علم الكلام، وهي من المؤلفات القليلة التي عرض فيها مذهبه الكلامي، حيث أن أغلب أعماله مكرسة للرد على الفرق المخالفة وبخاصة المطرفية.

يقسم جعفر هذه الرسالة إلى ثلاثة أبواب:

الباب الأول بعنوان «باب التوحيد»، والباب الثاني بعنوان «باب القول في العدل»، والباب الثالث بعنوان «باب في الوعد والوعيد».

وقد بدأ باب التوحيد بالقول إن «أول ما يجب على المكلفين هو النظر المؤدي إلى معرفة الله». ولإثبات ذلك عرض حججه في فصول ثلاثة، عرف في الفصل الأول «الواجب» فقال «هو ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم»، وأثبت في الفصل الثاني أن النظر واجب، وفي الفصل الثالث أثبت أن النظر أول الواجبات. وهكذا تدرج من تعريف الواجب إلى القول بأن النظر واجب، ثم للقول إن النظر، وليس المعرفة كما تقول المطرفية، أول الواجبات.

وعرض في باب التوحيد ما أسماه مسائل التوحيد العشر، وهي:

1- أن لهذا العالم صانعا صنعه.

2- أن الله قادر.

3- أنه عالم.

4- أنه حي.

5- أنه سميع بصير.

6- أنه قديم.

7- لا شبيه له.

8- غني بمعنى غير محتاج.

9- لا يرى بالأبصار.

10- أنه واحد لا ثاني له.

بهذا التعداد والتصنيف المبسط انتهى من باب التوحيد بتقسيمه إلى نقاط عشر يسهل حفظها وتعليمها.

كما يقسم باب العدل إلى عشر مسائل عدها مهمة، وهي:

1- أن جميع أفعال الله حكمة وصواب، لا ظلم فيها ولا عبث.

2- جميع أفعال الناس، حسنها وقبيحها، منهم وليس منه.

3- أن الله لا يثيب أحدا إلا بعمله، ولا يعاقبه إلا بذنبه.

4- لا يجوز إطلاق القول إن المعاصي من قضاء الله.

5- أن الله لا يكلف أحدا ما لا يطيقه.

6- أن الله إنما يفعل الأمراض والنقائص بالأطفال والمؤمنين وسائر الممتحنين للإعتبار، ولا بد من عوض لمن ابتلاه. وهذه مسألة خلافية مع المطرفية.

7- أن الله لا يريد الظلم، ولا يرضى الكفر، ولا يحب الفساد.

8- أن القرءان كلام الله. وفي تفاصيل هذه الجملة خلاف مع المطرفية، ولكنه ليس خلافا في الجوهر، وهو أن القرءآن كلام الله أنزله على رسول (ص)، وأنه معجزته.

9- أن القرءآن محدث.

10- أن محمدا (ص) نبي صادق.

أما في الباب الثالث، وهو باب الوعد والعيد، فقد عد أن أهم مسائله عشر، هي:

1- من وعد بالثواب فهو صائر إليه لا محالة.

2- من توعده بالعقاب فهو صائر إليه لا محالة.

3- من توعده بالعقاب من الفساق ومات مصرا على فسقه فهو صائر إلى عقابه لا محالة.

4- أن أصحاب الكبائر لا يسمون كفارا كما ذهبت إلى ذلك الخوارج، ولا يسمون مؤمنين كما ذهبت إليه المرجئة، بل يسمون فساقا.

5- أن شفاعة النبي (ص) يوم القيامة لا تكون لمن يستحق النار من الفساق.

6- يجب على المكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قدر الطاقة والإمكان.

7- أن الإمام بعد النبي (ص) علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

8- أن الإمام بعد علي ابنه الحسن.

9- أن الإمام بعد الحسن أخوه الحسين.

10- أن الإمامة بعد الحسن والحسين فيمن قام ودعا من أولادهما، وهو جامع لخصال الأئمة، وهذه الخصال هي:

أ- العلم.

ب- الورع.

ج- الفضل.

د- الشجاعة.

ه- السخاء.

و- القوة على تدبير الأمر.

ثم يعرض كيف أن الأمة لم تجمع على إمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان (التابعة، 72 - 96).

وهكذا نلاحظ أن جعفر يبسط علم الكلام على نحو يسهل على طلابه، كما يفعل المبشرون بأفكار سياسية أو دينية، لتنتشر على أوسع قاعدة ممكنة. ووسيلته المفضلة عدم التعمق والإيغال في التصورات الميتافيزيقية، وتقطيع المسألة إلى فكر مرقمة يسهل حفظها وتعدادها.

كما نلاحظ أنه أدخل تغييرا على التقسيم المعروف عند المعتزلة للأصول الخمسة. فلم يكتب تحت عنوان كل أصل، بل أفرد لكل أصل بابا، وقسم كل باب إلى عشر مسائل. ولا يبدو أن للحرص على أن تكون المسائل في كل باب عشرا أي دافع فلسفي «عشري»، بل دافعه التبسيط وتسهيل الفهم والحفظ. وينبغي ملاحظة أن أصلين معروفين قد حذفا وأدخلا في أبواب أخرى. فأصل «المنزلة بين المنزلتين» أدخل في باب «الوعد والوعيد» بعد أن باعد الزمان بين هذا الأصل وأسباب ظهوره عند ما كان أول موضوع للجدل تحددت على أساسه المعتزلة كمدرسة كلامية. وكذلك الأمر بالنسبة لأصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فقد أدخل في «باب الوعد والوعيد» أيضا.

ولم يفصل موضوع الإمامة عن الأصول ليعرضها في رسائل منفصلة كما فعل القاسم بن إبراهيم الرسي مثلا، ولا جعلها أصلا مستقلا من الأصول الخمسة كما فعل الهادي يحيى بن الحسين، ولا حتى أدخلها ضمن أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل منكديم، أحد أئمة الزيدية في طبرستان وأحد أبرز متكلميهم، في كتابه «تعليق شرح الأصول الخمسة»، وإنما أدخلها بكل تفاصيلها ضمن باب «الوعد والوعيد».

ولا يوجد لهذا التقسيم للأصول الخمسة أثر فيما وصل من تراث زيدية طبرستان. ولعله من ابتكار جعفر نفسه.

واستنادا إلى مبادئ علم الكلام كما عرضت سابقا: كرس جعفر أغلب وقته وجهده ومؤلفاته لمقارعة الفرق الكلامية وعلى الأخص المطرفية. ومن أهم مؤلفاته التي يرد فيها على المطرفية دون أن يذكرها بالإسم كتاب بعنوان «مسائل الخلاف مع الشيعة» بدأه بتحديد تلك المسائل المختلف عليها في عشر مسائل. وأول ما نلاحظه في هذا المؤلف أن لهجته معتدلة لا تحريض فيها ولا تكفير ولا حديث عن ردة، بل فيها عرض لمسائل الخلاف وكأنها مسائل تعرض في ساحة سجال ومناظرة. ولعل هذا ناتج من أنها ألفت بعد موت الإمام أحمد بن سليمان حين كان وضع جعفر صعبا دون وجود إمام يسنده ويقف بجانبه(مسائل الخلاف، 113).

وقد بدأ مؤلفه هذا بتحديد المسائل المختلف عليها بعشر عرضها كما يلي:

1- أن جميع المسلمين متفقون على القول إن الله خلق الناس على ما هم عليه من الإختلاف الظاهر، في الذكورة والأنوثة، والألوان والطول والقصر، وكمال الجسم ونقصه، وغير ذلك من الإختلافات الجسمانية. لكن المسلمين اختلفوا حول علة هذه الإختلافات. فذهب «أهل الفطرة»(ويقصد بهم المطرفية) إلى أن الله لا يختص أحدا من الناس بشيء من ذلك، ولا يجوز أن يخالف بينهم هذه الإختلافات، لأن ذلك ظلم ينزهون الله عنه، ولكي يكون عادلا تجب عليه المساواة بينهم في الخلق. ولذلك يضيفون هذه الإختلافات إلى «إحالة العالم، وطبائع الأجسام». وينكر جعفر على المطرفية هذا القول. ويرد على ذلك بالقول إن هذه المخلوقات من جملة الحوادث، ولا بد لكل محدث من محدث لولاه لما كان. ولا يمكن أن يكون محدثها سوى الله. وقد رأينا عند عرض رأي المطرفية حول «الطبع والإحالة والإستحالة» أن جعفر لم يعرض وجهة نظرهم كاملة. وإنما عرضها على نحو يلزمهم بقبول ما يذهب إليه.

وبعد أن دحض جعفر رأي المطرفية بدليل عقلي انتقل إلى الدحض بأدلة نقلية. فمن الكتاب قوله تعالى:

- ﴿**لله ما في السماوات والأرض، يخلق ما يشاء، يهب لمن يشاء إناثا، ويهب لمن يشاء الذكور**﴾(الشورى، 49). ويعد هذه الآية أصلا لما قال إن المطرفية استدلوا به في الآية:

- ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾(التين، 4). وكذلك في قوله تعالى:

- ﴿**الذي خلقك فسواك**﴾(الإنفطار، 7). ولكي يحرم خصومه من الإستدلال بآيات قرءآنية يطالبهم بتفسير ما يوردون من أدلة من الكتاب استناد إلى الآيات التي يستدل بها والتي يظهر منها القول بالإختلاف. وسبق أن عرضنا أن هؤلاء الخصوم يعكسون الحجة بالقول إن الآيات التي يستدلون بها محكمة ويطلبون ممن يخالفهم أن يفسر ما يورد من أدلة قرءآنية استنادا إلى الآيات التي يستدلون بها.

ومن الآيات التي استدل المؤلف بها قوله تعالى:

- ﴿**وزادكم في الخلق بسطة**﴾(الأعراف، 69).

- ﴿**إن الله اصطفاه عليكم، وزاده بسطة في العلم والجسم**﴾(البقرة، 247).

- ﴿**ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص في الأموال والأنفس والثمرات**﴾(البقرة، 155).

- ﴿**هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء**﴾(الشورى، 49).

- ﴿**الذي خلقكم من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم يخرجكم طفلا، ثم لتبلغوا أشدكم، ثم لتكونوا شيوخا، ومنكم من يتوفى من قبل، ولتبلغوا أجلا مسمى**﴾(غافر، 67).

ثم يستدل بأحاديث منسوبة إلى النبي (ص)، مثل:

- (من ابتلي من هذه البنات بشيء فأحسن إليهن، كن له سترا من النار).

- (من ضم يتيما من أبوين مسلمين إلى طعامه وشرابه، حبا، يغنيه الله، وأوجب الله له الجنة إلا أن يفعل ذنبا لا يغفر له. ومن أذهب كريمته «عينه» كان ثوابه عنده الجنة. ومن عال ثلاث بنات يرحمهن ويحسن أدبهن دخل الجنة).

ثم يستدل من نهج البلاغة بقول لعلي بن أبي طالب فيه (وخلق الآجال فأطالها وقصرها، وقدمها وأخرها، ووصل بالموت أسبابها . . .، (نهج البلاغة، 134، مسائل الخلاف مع الشيعة، 109 - 111).

ومن القاسم بن إبراهيم يستدل بقوله في مقدمة (كتاب تثبيت الإمامة) «الحمد لله فاطر السموات والأرض، مفضل بعض المفطورات على بعض، بلوى منه للفاضلين بشكره، واختبارا للمفضولين بما أراد في ذلك من أمره، ليزيد الشاكرين في الآخرة بشكرهم من تفضيله، وليذيق المفضولين سخط إن كان منهم في ذلك من تنكيله، إبتداءا في ذلك للفاضلين بفضله، وفعلا فعله بالمفضولين عن عدله . . . ﴿**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾(الأنبياء، 23، مسائل الخلاف، نفسه).

أما من الهادي فيستدل من (كتاب الرد على ابن الحنفية) في معنى الآية:

- ﴿**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا**﴾(اسراء، 21) بأنه فسرها بالآية:

- ﴿**يهب لمن يشاء إناثا، ويهب لمن يشاء الذكور**﴾(الشورى، 49)، وبالآية:

- ﴿**لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم، زهرة الحياة الدنيا**﴾(الحجر، 88).

وينتهي من هذا الحجاج إلى استنتاج أن «أهل التحصيل من علماء الإسلام» لا يختلفون فيما بينهم حول هذه المسالة «بل ذلك هو الظاهر من مذاهب الجماعة من أهل ملة الإسلام»(مسائل الخلاف مع الشيعة، 108 - 112).

ويرد على القول بأن المخالفة بين المخلوقين في خلقتهم الجسمانية ظلم على المفضول وظلم له، ظلم على المفضول لأنه يبتلى بنقص لم يرتكب إثما يستحق به هذا العقاب، وظلم له لأنه يثاب بالعوض على ما لم يفعل. يقول المؤلف ردا على ذلك بأن الله عدل لا يفعل الظلم ولا الجور، وهذا بالتأكيد لا يحل الإشكال الذي عرضته المطرفية، بل يقترب من قول المجبرة من أن للمالك حق التصرف في ملكه، وكل ما يفعله في ملكه حكمة وصواب، وهو قول لا يوافقهم جعفر فيه.

ويرد المؤلف على استدلال المطرفية دون أن يذكرها باسمها بكلام «ينسبونه إلى المرتضى» بن الهادي ذكر فيه «وجوب المساواة على الله في ستة أشياء، هي الخلق، والرزق، والموت، والحياة، والتعبد، والمجازاة». ويدحض ذلك بالقول إن الإمام أحمد بن سليمان كان ينكر أن المرتضى قال ذلك. لكن جعفر يحتاط بالقول إنه حتى لو صح أن المرتضى قال ذلك فيجب حمله على ما يوافق ما يذهب إليه (نفسه 113).

ثم يخلص إلى القول إن جميع ما أورده من أدلة عقلية ونقلية يدل دلالة صريحة على أن الله يفاضل بين الناس في صورهم وأجسامهم وأرزاقهم، وأن هذا التفاضل

واقع بمشيئة الله، التي هي بمعنى إرادته وقصده واعتماده. وهو هنا يشير بصورة مبطنة إلى أهم مبدأ ترتكز عليه المطرفية في تخريج هذه الأفعال على أنها فعل الله سبحانه ولكن «من دون قصد واعتماد»، بل خلقها من حيث خلق الأسباب التي تؤدي إليها.

2- المسألة الثانية من مسائل الخلاف العشر تختص بالمفاضلة بين الناس في الأرزاق، وهي مسألة سبق أن عرضناها بتفصيل عند الحديث عن المطرفية. وكما سبق أن قلنا، فإن تسميته لهم بالشيعة دون أن يسميهم دليل اعتدال لن تجده في أعمال جعفر الأخرى، كما أنه لا علاقة لذلك بما قرره الإمام عبدالله بن حمزة، فيما بعد، من تكفيرهم واعتبارهم مرتدين.

يبدأ الحجاج في هذه المسألة بالقول إن الذي يقول به الأئمة «من أهل بيت النبوة»، ويقصد به أئمة الزيدية، وكذلك «سائر المحصلين من أهل الإسلام»، وهو تعبير عام غير محدد المعنى، إن الله يفاضل بين عباده في الأرزاق بحيث يوسع على بعضهم بالغنى ويقضي على الآخرين بالفقر. وهذا القول عند جعفر يقترب به من قول من يسميهم المجبرة في القضاء والقدر، وهو يستخدم حججا تشبه حججهم، ليخلص إلى أن على الإنسان القبول بما قضى الله له بلا سخط. فالرضى بذلك رضى عن الله سبحانه. والسخط عليه سخط على الله.

ويقول إن المطرفية ويسميهم «أهل الفطرة والتركيب» قالوا إن المفاضلة بين الناس في الأرزاق ظلم وجور لا يجوز من الله. ويستدل على ما يذهب إليه من دحض آرائهم بأدلة من العقل والسمع.

فمن العقل قوله إن هذه الأرزاق المتفاضلة هي من جملة الأفعال المحدثة التي لا بد لها من محدث. ولا يمكن أن يكون لها محدث سوى الله، وهذه الحجة سبق أن استخدمها بالحرف في المسألة الأولى السالفة.

أما أدلة السمع، فمن القرءآن الكريم قوله تعالى:

- ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم﴾(النحل، 71).

- ﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾(الزخرف، 32).

- ﴿قل إن ربي يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر﴾(سبا، 36).

كما يعيد جعفر توظيف الآيات التي سبق أن استدل بها في المسألة السابقة لأنها تنص على أن الله هو الذي قدر التفاضل بين الناس.

ومن السنة يستدل بحديث قدسي يروى عن النبي (ص) حاكيا عن جبريل عن الله أنه قال (إن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الغنى، ولو أفقرته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا السقم، ولو أصححته لأفسده ذلك. وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا الصحة، ولو أسقمته لأفسده ذلك. إني أدبر أمر عبادي لعلمي بقلوبهم). يستدل جعفر بهذا الحديث مع أنه يؤدي إلى القول بالأصلح، أي أن الله يختار لعباده ما هو أصلح لهم كما تقول الأشعرية، مع أن جعفر والمعتزلة يدحضون هذا الرأي.

ومما يستدل به حديث يروى عن علي بن أبي طالب أن النبي (ص) قال (لقد بلغ من كرامة المؤمن على الله أن الله يحمي عنه الدنيا كما يحمي المريض أهله. وقد يتعاهد أحباءه بالبلا كما يتعاهد الرجل وليه بالتحف إذا كرم عليه. وإن المؤمن لا يخرج من الدنيا أبدا إلا عن رضى، وذلك أنه يرفع له ما أعد الله من نعيم الآخرة ويرفع له الدنيا أحسن ما كانت عنده. ثم يقال له اختر إن تشاء الآخرة فامض أمامك، وإن تشاء الدنيا فأنت فيها. فيقول: ما أصنع في الدنيا وما جربت منها؟ ولكني أختار أمامي، فإن وعد الله لي خيرا مما أخلف).

ويستدل من أقوال علي بن أبي طالب بما نقل عنه في نهج البلاغة أنه قال (وقدر الأرزاق فكثرها وقللها، وقسمها على الضيق والسعة، فعدل فيها ليبتلي من أراد بميسورها ومعسورها، ويحسن بذلك الشكر والصبر من غنيها وفقيرها)(نهج البلاغة، 134).

وينقل عن القاسم بن إبراهيم قوله في كتاب المكنون (ولربما أدب الله عبده بالفقر وابتلاه بالعسر اختبارا، ليجعل له في عاقبة ذلك «جبارا»، يعلي له به ذكرا في الحظ من لدنه، وهو في ذلك راض عنه. ولا تقطف ثمرة لم يبد لك صلاحها، ولا تطلب حاجة لم يأت كل نجاحها، فإنك ستذوق معسول الثمرة في إبانها، وتطول بحاجتك عند بلوغ أوانها. والمتفرد لخليقته بالتدبير أعلم بالمدة التي تصلح لهم فيها الأمور).

ويستدل من الهادي من إجابته على سؤال ابنه المرتضى عن معنى الآية:

- **﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم، فهم فيه سواء ..﴾**(النحل، 71)، يستدل جعفر بقوله «هذا إخبار من الله بانبساط رزقه لعباده، وتفضيل من فضل فيه بالسعة والإتساع، وإن الذين فضلوا

بالرزق غير مستطيعين أن يرزقوا ما ملكت أيمانهم، ولا أن يردوا إليهم، وأنهم في الرزق سواء، أي أنهم في اجتلاب الرزق إلى أنفسهم سواء، المالك والمملوك. كلهم لا يقدر أن يرزق نفسه إذا كانوا لا ينبتون زرعا، ولا يعلقون في الأرض نوى، ولا ينزلون عشاءا، ولا يخلقون أنعاما. فلما كانوا كذلك في الضعف عما ذكرنا، كان المالك والمملوك في اجتلاب الرزق إلى نفسه من دون الله سواء). ولا يضع جعفر هنا حدا بين ما ينقل عن الهادي وبين ما يضيفه تفسيرا لهذا القول. لكنه يعلق قائلا إن ما اعتقده المخالفون، أي المطرفية، من أن المفاضلة بين الناس في الأرزاق ظلم والله منزه عن الظلم والجور دعوى لا أساس لصحتها. وينتهي بالقول إنه لا يجوز لمسلم أن يعتقد ما اعتقدوه في هذه المسألة (مسائل الخلاف مع الشيعة، 114 - 117).

3- المسألة الثالثة من مسائل الخلاف العشر هي ما يذهب إليه جعفر من أن الله مريد لجميع ما فعله من الأشياء، من الأولاد، والثمار، والأشجار، والزروع، والأمطار، وسائر ما يفعله، وجميع ما عليه أحوال الخلق من غنى وفقر، وصحة وسقم، وشباب وهرم، وحياة وموت، وزيادة ونقص. وأن الله قاصد لفعلها متعمدا. ويجزم جعفر بأن هذا هو المتقرر من مذاهب الأئمة ومذاهب الكافة. ويرد بهذا على المطرفية مطلقا عليهم إسم «أهل الفطرة والتركيب» الذين يرون كما عرفنا أن الله خلق هذه الأشياء وخلق لها فطر وطبائع، وفطرها وجبرها على أن تفعل وفق تلك الفطر والطبائع، وبالتالي فهي خلق له ولكن بأسباب هي الفطر المفطورة، والطبائع المجبورة على أن تفعل كما قضى، أي «من دون قصد واعتماد» كما يقولون، وهو ما سبق أن عرفناه عند عرض علم الكلام المطرفي. وجعفر ينقل ذلك قائلا إنهم يذهبون إلى أن الله «قصد خلق الأصول، وحدثت هذه الفروع، التي هي الأشجار والزروع والثمار وغير ذلك من ضروب الأفعال، من غير قصد منه إلى فعلها ولا اعتماد لها». ويوضح أنه لم يسبقهم إلى هذا القول أحد من المسلمين.

ولدحض ما يذهبون إليه يورد جعفر أدلة عقلية وسمعية.

فمن العقل قوله إن الله عالم بما يفعله من هذه الأشياء، ولا يجوز منه ما لا يريده ولا يشاؤه، ولا يقصده ولا يتعمده. ولا يفعل ما لا يريد وما لا يقصد وما لا يتعمد إلا الساهي، الذي يجوز عليه الخطأ والغلط والجهل بمواقع أفعاله. وترد المطرفية بأن الله يعلم أن هذه الأفعال ستقع ولكنه لا يقصدها ولا يتعمدها، وهو رأي معروف في علم الكلام المعتزلي عموما في الموقف من الفعل الإنساني. فالإنسان وفقا لهذا الرأي يفعل القبيح مع أن الله لا يريده ولا يقصده، وإنما يفعله الإنسان باختياره وبالتالي يستحق

العقاب عليه. وأيا كانت وسائل تأويل هذا الرأي، فإنه يعود في أبسط حالاته إلى أنه يجوز وفقا لما يذهب إليه أهل العدل والتوحيد أن يحدث ما لا يريد الله حدوثه ولكنه يعلم أنه سيحدث. وعلى ذلك فإن المطرفية هنا تذهب بهذا الرأي إلى نهايته المنطقية. فإذا جاز أن يفعل الإنسان ما لايريد الله له أن يفعل، مثل فعل القبيح، فإنه يجوز أن يحدث ما يخلقه الله بخلق سببه، ولكن ليس على سبيل القصد والإعتماد، بل عن طريق جبر الأشياء على أن تتصرف وفق ما قضى لها من خصائص وفطر وطبائع.

أما _أدلة السمع التي يوردها جعفر فمن الكتاب قوله تعالى:

- ﴿**يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم . . .**﴾(النساء، 26).

- ﴿**والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما**﴾(النساء، 27).

- ﴿**يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفا**﴾(النساء، 28).

- ﴿**وينزل من السماء من جبال فيها من برد، فيصيب به من يشاء، ويصرفه عن من يشاء**﴾(النور، 43).

- ﴿**الله الذي يرسل الرياح فيثير سحابا، فيبسطه في السماء كيف يشاء، ويجعله كسفا، فترى الودق يخرج من خلاله، فإذا أصاب به من يشاء من عباده إذا هم يستبشرون**﴾(الروم، 48).

- ﴿**ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء**﴾(الرعد، 13).

ولما كان «القصد والإعتماد» مصطلحان معتزليان يستحيل أن يجدهما في القرءان الكريم فقد جعل القصد والإعتماد والإرادة والمشيئة بمعنى واحد. وهكذا استدل بجميع الآيات التي ترد فيها المشيئة (تصريفات الفعل شاء) والإرادة (تصريفات الفعل أراد) في الجدل حول القصد والإعتماد. موضحا أنه لا يجوز إثبات بعض هذه المصطلحات ونفي بعضها، كأن تثبت الإرادة والمشيئة وينفى القصد والإعتماد، كما تفعل المطرفية.

واستدل من السنة بحديث يقول (إذا أراد الله بعبد خيرا غسله. قيل وما غسله؟ قال يفتح له قبل موته بابا من عمل صالح).

وينقل عن نهج البلاغة كلاما عن علي بن أبي طالب بالمعنى نفسه.

ويقتبس من القاسم بن إبراهيم قوله «معنى وصفنا لله بأنه مريد لأفعاله وهو أنه غير ساه عنها ولا مغلوب عليها». وهذا يقتضي أنه تعالى مريد لجميع أفعاله. ومن القاسم

أيضا يستدل بقوله إننا لما رأينا العالم على ما هو عليه من الصنع والتقدير «والتأليف والإجتماع والإفتراق، دل لنا ذلك على أن له صانعا صنعه، ومؤلفا ألفه، ومعتمدا اعتمده ودبره على ما هو عليه، ليدل الخلق بذلك على نفسه».

وعن الهادي في (كتاب البالغ المدرك) قوله، بعد أن ذكر المخلوقات من الحيوانات وغيرها، «فلما شهدت العقول أن هذا هكذا، ثبت أن لها مدبرا حكيما دبرها، ومعتمدا اعتمدها، وقاصدا قصدها».

وهكذا إذا لم يجد جعفر مصطلحات مثل القصد والإعتماد في القرءان ولا في الحديث، فإنه وجدها في أقوال القاسم بن إبراهيم والهادي يحيى بن الحسين، أي في فترات أصبحت فيها العلاقة بين الزيدية والمعتزلة معروفة. ومن المهم أن يرد جعفر على المطرفية بأقوال القاسم والهادي، لأنها تعد نفسها الحافظة لتراثهما، المدافعة عن آرائهما في وجه الأفكار الدخيلة عليهما من زيدية طبرستان. لكننا نلاحظ أن الإقتباسات التي أوردها جعفر من أقوالهما تتحدث عن موضوع آخر هو إثبات الصانع، وهو ما لا تنكره المطرفية.

4- المسألة الرابعة من مسائل الخلاف العشر يوجزها جعفر بالقول إن جميع أفعال الله حكمة وصواب، سواء أكانت مما يحبه الناس ويأنسون به، كالعافية والحياة وكثرة الأموال وجودة الثمار، أم كانت مما يكرهونه كمرض الأجساد، وموت الأولاد، والنقائص التي تلحق بالنفوس والأموال، وأمثال ذلك مما يكرهه الناس. ويردد قوله إن هذا هو اعتقاد الأئمة «والكافة من أهل الإسلام»، ولم يخالف في ذلك سوى «أهل الفطرة والتركيب»، أي المطرفية. ويحور جعفر أقوال المطرفية لينقل عنهم ما لم يقولوه أصلا، أو ينقل عنهم ما يقولون على نحو مشوه. فهو يقول «فزعموا أن كثيرا من أفعال الله لا يوصف بأنه حكمة ولا صواب، بل قد نجد من يطلق القول بأن كثيرا منها قبح وظلم، ولا سيما إذا كان مما يكرهونه كالبرد والجراد، وما يقع من الآفات بالنفوس والأموال، من مرض وموت وغير ذلك. وربما يتجاوزون هذا القول إلى أن يستقبحوا الخيرات لمن يبغضونه ويعادونه، نحو صحة الأبدان، وكثرة الأموال، والذكور من الأولاد . . . فإنهم لا يصفونها بأنها حكمة من الله وصواب». ويعلق جعفر قائلا «وهذه مقالة لم تعرف من أحد من المسلمين من قبل».

ويورد أدلة على صحة أقواله التي تدحض ما ينسبه إلى المطرفية، من العقل والسمع، كما فعل في المسائل السابقة.

فمن العقل أن الله حكيم لا يفعل شيئا من القبائح لعلمه بقبحها، وغناه عن فعلها، وعلمه بغناه عنها. ومن كان بهذه الأوصاف فإنه لا يفعل شيئا من القبيح. وإذا سلمنا بهذا وجب القول إن جميع ما فعله أو يفعله حكمة وصواب، سواء أوافق ذلك أغراض الناس أم خالفها. لأن الحكمة ليست المطابقة لأهواء الناس. فقد يعرف الناس وجه الحكمة في الفعل وقد لا يعرفونه.

وينبغي الإشارة إلى أن جعفر يقترب هنا من قول المجبرة إن القبح والحسن ليسا عند الله وعند الإنسان سواء. فما قبح في نظر الإنسان وما بدا له ظلما قد لا يكون كذلك عند الله، من حيث أن العدل تصرف المالك في ملكه كيف شاء. أما المطرفية فتسير على ما أثر في الفكر المعتزلي من إيمان بقدرة العقل الإنساني على تمييز القبيح والحسن، ومن اختيار لأفعاله، ومن تنزيه الله عن فعل القبائح.

أما أدلة السمع فمن القرءان قوله تعالى:

- ﴿**أليس الله بأحكم الحاكمين**﴾(التين، 8).
- ﴿**عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم**﴾(البقرة، 216).
- ﴿**فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**﴾(النساء، 19).
- ﴿**رضي الله عنهم ورضوا عنه**﴾(البينة، 8).

ومن الحديث قول النبي (ص) (المؤمن لا يبرح من الخير حتى يظن بالله السوء لأجل رزقه). وعنه أيضا أنه قال (لا يكمل عبد الإيمان حتى يكون فيه خمس خصال: التوكل على الله، والتفويض إلى الله، والصبر على بلائه، والتسليم لأمر الله، والرضى بقضاء الله). وعنه أنه قال (إن لله عبادا في الأرض قلوبهم أنور من الشمس، وفعلهم فعل الأنبياء، وهم راضون بقسم الله، والله راض بما هم فيه ... الزاهدون في الدنيا، الراغبون في الآخرة، الراضون بقضاء الله وقدره). وعنه أنه قال (من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، ولم يشكر على نعمائي، فليتخذ ربا سواي).

وعن علي بن ابي طالب أنه قيل له «اجمع لنا التوحيد والعدل في كلمتين؟ فقال: التوحيد أن لا تتوهمه، والعدل أن لا تتهمه»(مسائل الخلاف مع الشيعة، 122 – 124).

وأورد للقاسم بن إبراهيم قوله «أما قولك كيف يكون حكيما من خلق خلقا فآلمه بأنواع الآلام، فوجه الحكمة في ذلك من الشاهد أنا وجدنا من الآلام ما هو داع في الإحسان، من ذلك ضرب المؤذبين للصبيان، ومنه الحجامة والفصد، وشرب الأدوية

الكريهة. كل ذلك داعيه إلى الإحسان وإلى شيء حسن في العقل. فإذا كان من الآلام في الشاهد ما هو كذلك، فكل ما هو كريه من قبل الله، مثل الموت والمرض والعذاب وغيره، حكمة في الصنع، وصواب في التدبير. إذ كان كل ذلك داعيه إلى الإحسان ... الدليل على ذلك أنها أفعال الحكيم. وقد صح أن الحكيم إنما يفعل هذه الأشياء التي بها الترغيب في السلامة والصحة والخير، والترهيب من الغم والشر والسقم. ومن رغب في الخير فحكيم فيما يعرفه». وعن القاسم أيضا في (كتاب العدل والتوحيد الكبير) قوله «فإذا نزلت بهم الحوادث من الأسقام والموت والجدب من الله، قالوا هذا بقضاء الله، رضينا وسلمنا. ولا يسخطه منهم أحد ولا يتكره منكر. وإن سخط منهم ساخط كان عندهم من الكافرين»(نفسه، 124 - 125).

ويستشهد بقول الهادي في (كتاب الفوائد «فأما ما ذكرت من التفاضل في الأجسام فكل ذلك حكمة (من الله). ولو لم يخلق الله الناقص والأقطع والأعور والزمن (المسن)، لما عرف الكامل قدر ما أولاه من كماله. والله سبحانه لم يكلف الناقص من العبادة إلا بقدر ما أعطاه من جوارحه، فنقصه ليعتبر به غيره، وأعطاه في الآخرة بقدر ما نقصه من جسمه»(نفسه، 126).

5- المسألة الخامسة: وفيها أوضح جعفر أن الذي يذهب إليه الأئمة «وكافة المحصلين من علماء الإسلام» هو أن الله قد يمتحن كثيرا من عباده بفنون من الإمتحانات لما يعلمه لهم من ذلك من مصالح الدين، كموت الأولاد، ومرض الأجساد، ونقصان الثمار بالبرد والرياح والجراد، وغير ذلك من النواقص الواقعة في النفوس والأموال. ويقول إن «أهل الفطرة والتركيب»، أي المطرفية، قالوا لا يجوز أن يمتحن الله أحدا بشيء منه، لأن حدوثها منه ابتداءا بدون فعل يستحق به الإبتلاء يعد ظلما وجورا. أما تعليلهم لهذه الأمراض والمصائب فحدده جعفر بالقول «وأحالوا بالنقائص الموجودة في العالم إلى إحالات الأجسام، وتأثيرات الطبائع، وسموا ذلك فطرة وتركيبا. وزعموا أنه لا يجوز من الله أن يميت أحدا من الأطفال. بل الظاهر من مذاهبهم أنه سبحانه لا يميت أحدا من المؤمنين أيضا قبل أن يبلغ مئة وعشرين سنة فمن مات قبل ذلك لم يمته الله سبحانه ولا أراد موته في ذلك الوقت. وكذلك فإنهم أنكروا أن يفعل الله سبحانه بعباده شيئا من البلوى بنقص في النفوس والأموال والثمرات»(نفسه، 126).

وأورد جعفر على دحض ما ينسبه إلى المطرفية أدلة من العقل والسمع.

فمن العقل إنا نعلم أن هذه الإمتحانات والنقائص من جملة الحوادث التي لا ...

لها من محدث، ومحدثها لا يجوز أن يكون سوى الله سبحانه. لأنها إما أن تكون أجساما أو أعراضا ضرورية. وذلك مما لا يقدر عليه إلا الله. وجعفر يردد هنا نفس الدليل الذي سبق أن أن أورده في مسائل سابقة.

أما أدلة السمع، فمن القرءآن قوله تعالى:

- **﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع، ونقص من الأموال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون﴾**(البقرة، 155 - 156).

- **﴿كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالخير والشر فتنة﴾**(الأنبياء، 35).

- **﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك، فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾**(الأنعام، 42).

- **﴿ألم تر أن الله يزجي سحابا، ثم يؤلف بينه، ثم يجعله ركاما، فترى الودق يخرج من خلاله، وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء، ويصرفه عن من يشاء، يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار﴾**(النور، 43).

- **﴿إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء، فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها، أتاها أمرنا ليلا أونهارا، فجعلناهاحصيدا كأن لم تغن بالأمس﴾**(يونس، 24).

ومن الحديث ما يروى عن النبي (ص) أنه قال (يقول الله سبحانه إذا وجهت إلى عبدي مصيبة في نفسه أو ماله أو ولده، ثم استقبل ذلك بصبر جميل، استحيت منه يوم القيامة أن أنصب له ميزانا، أو أنشر له ديوانا). وكذلك ما يروى عنه (ص) أنه قال (يقول الله سبحانه أيما من عبادي ابتليته ببلاء على فراشه فلم يشك إلى عواده، أبدلته لحما خيرا من لحمه، ودما خيرا من دمه. فإن توفيته فإلى رحمتي، وإن عافيته عافيته وليس له ذنب. قيل يا رسول الله كيف ينبت لحم خير من لحمه؟ قال لحم لم يذنب من قبل). ويروى عنه (ص) أنه قال (لقد بلغ من كرامة المؤمن على الله أن الله يحمي عنه الدنيا كما يحمي المريض أهله. وقد يتعاهد أحباءه كما يتعاهد الرجل وليه بالتحف إذا كرم عليه. وأن المؤمن لا يخرج من الدنيا أبدا إلا عن رضى، وذلك يرفع له ما أعد الله من نعيم الآخرة، ويرفع له الدنيا أحسن ما كانت عنده، ثم يقال اختر إن تشاء الآخرة . . . إلخ.).

وهنا يقطع المؤلف عادته فلا يستشهد بأقوال لعلي بن أبي طالب، وإنما يتوجه

مباشرة من الحديث النبوي إلى أقوال القاسم بن إبراهيم الرسي مستشهدا بما قال في (كتاب العدل والتوحيد) من أن الله لم «يكلف أحدا من عباده ما لا يستطيع . . . وعذرهم عند ما فعل بهم من الآفات التي أصابهم بها، ووضع عنهم الفرض فيها. ﴿**ليس على الأعمى حرج، ولا على الأعرج حرج، ولا على المريض حرج**﴾»(النور، 61).

وينقل عن الهادي ما سبق أن أوردناه في تفسير قوله تعالى:

- ﴿**ونبلوكم بالشر والخير فتنة**﴾(الأنبياء، 35، مسائل الخلاف، 126 - 132).

6- المسألة السادسة: في إثبات ما يذهب إليه جعفر من وجوب العوض على الله لكل من امتحن بشيء من النقائص في الأرواح والأموال. ويقول جعفر إن «المتقرر» من مذاهب الأئمة «وكافة أهل التحصيل من علماء المسلمين» هو أنه «لا بد أن يعوض كل من امتحنه بشيء من هذه النقائص في نفس أو مال أو ولد، وما جرى هذا المجرى بأعواض في الآخرة، يستحقر في جنبها كل ما أصابه من تلك الإمتحانات». ويقول جعفر إن «أصحاب الفطرة والتركيب» أنكروا إثبات العوض على تلك النقائص. ولذلك يرد عليهم بأدلة من العقل ومن السمع.

فمن العقل أن هذه الإمتحانات من المضار التي متى خلت من العوض كانت ظلما من حيث أن الظلم هو «الضرر العاري عن جلب منفعة إلى من أصابه ذلك أعظم منه، وعن دفع مضرة أعظم منه واستحقاق»(نفسه، 132). وهذه هي حال المضار والنقائص التي تصيب الناس إذا خلت من الأعواض. وعند المعتزلة، وبالتالي عند الزيدية المخترعة، أن الله لا يفعل شيئا من الظلم لعلمه بقبحه، وغناه عن فعله، وعلمه بغناه عنه، وبالتالي فالعوض على هذه الإمتحانات واجب.

اما أدلة السمع على العوض فهي في رأي جعفر كل آية اقتضت تنزيه الله عن فعل الظلم وأنه لا يفعل الظلم ولا يظلم أحدا من الخلق. ويعد جميع تلك الآيات دون تحديد، تقتضي ثبوت العوض على هذه النقائص في الأرواح والأموال والأولاد. وهكذا يلاحظ أن جعفر لم يحدد ما يدل على العوض في القرءآن الكريم، من حيث أن لفظ «العوض» مصطلح كلامي معتزلي ظهر مؤخرا في الفكر العربي الإسلامي، ولا سبيل إلى العثور عليه في الآيات القرءآنية. لذلك لجأ إلى التأويل، وحول موضوع الجدل إلى حيث يمكن العثور على الكثير من الآيات القرءآنية الدالة عليه، وهو موضوع الظلم، مع أن خصومه لا يختلفون معه في هذا الباب، من حيث أنهم لا ينفون أن الله

لا يظلم أحدا، بل هم ينفون عنه الأفعال القبيحة لتنزيهه عن الظلم تحديدا. وإنما الخلاف حول ما إذا كانت الأفعال القبيحة جائزة الوقوع منه سبحانه. بمعنى آخر، لجأ جعفر إلى التأويل لإلزام الخصوم بما ليس عليه دليل مباشر في النصوص القرءآنية. واستنادا إلى هذا التأويل قال إن الظلم في منع العوض أظهر من الظلم في منع الثواب، من حيث أن العوض يستحق على ما يفعله الله بالناس من المضار الشاقة، في حين أن الثواب يستحق على ما يفعلونه هم أنفسهم من التكاليف الشاقة. فإذا وجب الثواب على ما فرضه عليهم من المشاق، فوجوب العوض فيما فعله بهم من النقائص أولى. وإذا كان منع الثواب على الحسنات قبيح، فمنع العوض أقبح.

ودليله من الحديث النبوي ما ينسب إلى النبي (ص) أنه قال (ألا وإن الله جعل الدنيا دار بلوى، والآخرة دار عقبى. فجعل بلوى الدنيا لثواب الآخرة سببا، وثواب الآخرة من بلوى الدنيا عوضا. فيأخذ ليعطي، ويبتلي ليجزي). وكذلك يروي عنه (ص) أنه قال (إن العبد يكون له درجة رفيعة من الجنة لا ينالها إلا بشيء من البلايا تصيبه، وأنه لينزل به الموت وما بلغ تلك الدرجة، فيشدد عليه حتى يبلغها). وعنه أيضا أنه قال (أيكم يحب أن يصح فلا يسقم؟ قالوا كلنا يا رسول الله. قال أتحبون أن تكونوا كالحمير الضالة؟ ألا تحبون أن تكونوا أصحاب البلاء وأصحاب الكفارات؟ والذي نفسي بيده أن الرجل ليكون له الدرجة الرفيعة في الجنة ما يبلغها بشيء من عمله، فيبتليه الله ليبلغ درجة لا يبلغها بعمله). ويروي أيضا حديثا يقول إن النبي (ص) قال (يود أهل العافية يوم القيامة أن لحومهم كانت تقرض بالمقاريض لما يرون من ثواب الله لأهل البلاء).

ويروي أقوالا لعلي بن أبي طالب تقول «أدل أعواض الحليم أن الناس أنصاره على الجاهل». وكذلك أنه قال لبعض أصحابه في علة قد اعتلها: «جعل الله ما كان من سوئك حطا لسيئاتك. فإن المرض لا أجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها حت الأوراق. وإنما الأجر بالنيات والعمل ... وإن الله يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة من شاء من عباده الجنة). وينقل عن «مصنف نهج البلاغة» قوله «إن المرض لا أجر فيه، لأنه من قبيل ما يستحق عليه العوض، لأن العوض يستحق على ما في مقابله فعل الله سبحانه بالعبد من الآلام والأمراض، وما يجري مجرى ذلك».

ثم ينتقل جعفر إلى الإستشهاد بأقوال القاسم بن إبراهيم في حديثه عن المقتول ظلما، وهي فتوى فقهية يقول فيها إن الحق بعد المقتول لأوليائه، فلهم أن يعفوا عن القاتل. أما المقتول إذا كان مؤمنا صابرا فيعوضه الله. لكن القاسم لا يتحدث هنا عن

العوض على النحو الذي يجادل حوله جعفر خصومه من المطرفية، أي العوض على النقائص والإبتلاء من الله ابتداءا، وإنما عن العوض على ما فعله معتد بإنسان آخر. وإنما استرعى انتباه جعفر ورود لفظ «العوض» في نص القاسم.

وينقل عن محمد بن القاسم بن إبراهيم قوله إن المنافع «ثلاث، نفع مستحق بعمل يعمله عامل فيأخذ عليه أجره، ويقع أيضا بألم لم يدخله داخل ليقع له أو لغيره، فيستحق المؤلم العوض على ألمه. مثاله أن يأمره في يوم بارد بسقي غيره من الضعفاء والعطشى. فقد آلمه لغيره، فلا بد من عوض يأخذه وينتفع به ليكون الألم حسنا». ومن الواضح هنا أن الحديث لا يدور حول العوض على النقائص والإبتلاء في الأرواح والأموال والأولاد، وإنما حول الإثابة التي تكتسب بالعمل الشاق. وهذا لا خلاف حوله بين المطرفية وجعفر. فالإثابة على العمل أمر متفق عليه. وما أغرى جعفر هنا هو وجود كلمة «العوض» ولو في سياق آخر.

ثم ينتقل إلى الإستشهاد بالهادي حيث يقول في مسائل الطبريين، فيمن سلب العقل «وأما من سلب العقل فقد رفع الله عنه الأعمال، . . . سلبه من زينة الدنيا الزائلة يسيرا، وأعطاه في الدار الباقية كثيرا». وينقل عنه أيضا من (كتاب الفوائد) أن الله لم يكلف الناقص من العبادات إلا بقدر ما أعطاه من جوارحه «فنقصه ليعتبر به غيره، وأعطاه في الآخرة بقدر ما نقصه من جسمه»(نفسه، 132 – 135). ولأن جعفر يجد في هذه الأقوال ما يمكن أن يفهم منه أنه العوض وإن كان لا يجد مصطلح العوض بالمفهوم الذي يعرضه، فإنه يوضح أن المقابل الذي يعطى للناقص في جسمه هو العوض وليس الثواب، لأن الثواب يكون بقدر العمل الذي فعله الإنسان وليس بقدر النقص في الجسم. فهو يفرق هنا بين نوعين من المكافأة، نوع مقابل العمل هو الثواب، ونوع مقابل النقص والإبتلاء وهو العوض (نفسه، 135).

وينقل عن الحسين بن القاسم العياني في (كتاب الطبائع) قوله: «وأما ما ينال الآدميين من ضرر الهوام، وما هو كسائر الآلام، وما السم إلا سقم من الأسقام، وعلل من علل الأجسام، ومحنة من محن ذي الجلال والإكرام، يعظم فيها الأجر للمسلمين، ويحل فيها ثواب المؤمنين، وتخويف من رب العالمين، وموعظة لعباده المؤمنين، وحجة ونقمة للفاسقين، وعقوبة للفجرة الظالمين، لأن الآلام تدعو إلى ذكر الموت والفناء، وتزهد ذوي الألباب في الدنيا، فيدعوهم الخوف إلى الإبتعاد عما يولج في عذاب النار . . . مع أنه (الله) يثيب المؤمنين على أمراضهم وأسقامهم أكثر مما يثيبهم مع صحتهم»(نفسه). والجديد فيما اقتبسه جعفر عن الحسين بن القاسم قوله «وإذا كان

في البهائم لله حكمة، وكان عليها منه نعمة، وكان قد آلمها بأنواع من الآلام، وامتحنها بالموت والأسقام، فلا بد لها في الآخرة من نعيم الإبتلاء»(نفسه، 136).

لكن جعفر يجد بغيته في الحديث الواعي عن العوض، من حيث هو مصطلح كلامي، في كتاب التبصرة للمؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، من أئمة الزيدية في طبرستان، حيث قال «وإنما يحسن من الله سبحانه إيلام الأطفال والبهائم في الدنيا لأمرين، أحدهما أنه لاستصلاح المكلفين (أي للإعتبار بهم)، والثاني أن الله معوض لهم». وينقل أيضا عن أخيه أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني قوله في (كتاب المنادي) قوله «إن الله إذا خلق الحي وأكمل عقله فقد أنعم عليه بأكمل النعم وأتمها، من حيث جمع له نعمة التفضل ونعمة الثواب، ونعمة الأعواض. لأن ابتداءه سبحانه بخلقه إياه حيا مشتهيا متمكنا من أنواع اللذات والمنافع، هو إنعام عليه على سبيل التفضل. وتكليفه إياه تعريضا للثواب الذي يستحقه على طاعته وتجنب معصيته، ومنه إنعام بنعمة الثواب. وما يفعله من الآلام والأمراض استصلاح له، ويعوض عليها في الآخرة إنعام منه بنعمة العوض»(نفسه).

ثم يرد جعفر على ما يبدو أنها حجج أوردها رجال المطرفية في جدلهم حول العوض في قولهم إن الآية **﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾** تعني نفي الثواب إلا بالعمل، فيقول إن الإنسان يحصل على أشياء كثيرة بغير سعيه، كالمواريث والهبات، والصدقات، وأمثالها. وقياسا على ذلك يستنتج أن الإنسان يحصل في الآخرة على أمور كثيرة بدون سعي، كالتفضل الذي يكون للأطفال والمجانين ومن لم يعمل، وكالزيادات في الأجر للمستحقين على أعمالهم مما تنص عليه الآية:

- **﴿فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم، ويزيدهم من فضله﴾**(آل عمران، 57)، وكذلك قوله تعالى:

- **﴿ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله﴾**.

ويصل جعفر من ذلك إلى النتيجة التي يريد استخلاصها بقوله «فإذا جاز حصول هذه الأشياء بغير سعاية، جاز حصول العوض بغير سعاية. بل العوض بذلك أولى»(نفسه، 137).

وينقل عن مجادليه من المطرفية قولهم إن الجنة إذا كان فيها الحمير والقردة والخنازير، وغير ذلك من الحيوانات الكريهة المنظر، المؤذية للخلق، كان ذلك تنغيصا على من دخلها من المؤمنين. وينقل عنهم أيضا القول إذا كان يجتمع في الجنة الصبيان

والمجانين «لم يقر لأهلها قرار. لأن من عاشر مجنونا يوما واحدا ينغص عليه عيشته، فكيف بمن يعاشره أبد الآبدين؟»(نفسه). ويرد على ذلك بالقول إن الأطفال والمجانين يكونون في الجنة في حال من الصحة والكمال.

ويثبت جعفر العوض كذلك لجميع الحيوانات، ويقول إن عوضها يكون من جنس ما تشتهيه، وليس بمزاحمتها لأحد من المؤمنين في ثوابه. وللرد على القائلين بأن وجودها في الجنة تنغيص على الناس في تعيمهم، يخصص لها جعفر أماكن منعزلة عن أماكن سكنى بني الإنسان في الجنة (نفسه، 138).

7- المسألة السابعة قول جعفر إن الله رزاق لعصاة خلقه كما هو رزاق للمطيعين منهم، وإن العصاة مالكون لأموالهم التي اكتسبوها بطرق الحلال كالزراعة والتجارة وغير ذلك، وإنهم غير مغتصبين لها، وإنه يحل لهم تناول أرزاقهم، والإنتفاع بأملاكهم وما أبيح لهم من أملاك غيرهم، كما يحل ذلك للمطيعين. وينسب إلى مخالفيه قول غير ذلك. ويقول إن ما يذهب إليه هو ما يراه الأئمة «بل هو المعلوم الظاهر من مذاهب أهل الإسلام»(نفسه).

ويضيف إنه لم يخالف هذا المذهب غير «أصحاب الفطرة والتركيب» حيث قالوا إن الله لم يرزق أحدا ممن عصاه، وإن الأرزاق للمطيعين فحسب، وإن جميع الفرق الأخرى لا يستحقون شيئا من الرزق، وإنهم مغتصبون لما في أيديهم من الأموال، وإنه لا يحل لهم تناول أي شيء من الأرزاق ما داموا عصاة، بل ذلك حرام عليهم وبالمقارنة مع رأي المطرفية في الرزق كما عرضناه سابقا نجد إما أن جعفر يعرض رأيهم على نحو غير صحيح، وإما أن هذا الموقف الذي يتناوله بالدحض لم يصل إلينا.

ووفقا لأسلوبه الذي يتبعه في عرض الحجج، يسرد أدلة على ما يذهب إليه من العقل ثم من السمع. فاستدل من العقل على أن الله رازق للعصاة كما هو رازق للمطيعين، بأننا نعلم أن الله أسبغ نعمه وأرزاقه على عصاة خلقه كما أسبغها على المطيعين منهم. ولهذا ألزمهم شكر نعمة هذه الأرزاق كما يلزم المطيعين. وكانوا بترك شكره كفارا لنعمته. ولو لم ينعم عليهم بهذه الأرزاق لما لزمهم شكره عليها، ولا كفروا بترك شكره.

أما من السمع فمن القرءآن قوله تعالى:

- ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم، ثم يحييكم، ثم إليه

ترجعون. هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾(البقرة، 28 - 29).

- ﴿**الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل، ويكتمون ما آتاهم الله من فضله . . . وما ذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر، وأنفقوا مما رزقهم الله**﴾(النساء، 37 - 39).

- ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه**﴾(يس، 47).

- ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق، نحن نرزقهم وإياكم**﴾(الإسراء، 31).

- ﴿**الله الذي خلقكم، ثم رزقكم، ثم يميتكم، ثم يحييكم. هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء**﴾(الروم، 40، نفسه).

- ﴿**أولم يرو أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون. وذللناها لهم، فمنها ركوبهم، ومنها يأكلون. ولهم منها منافع ومشارب، أفلا يشكرون**﴾(يس، 71، مسائل الخلاف، 138 - 139).

أما دليل السمع على أن هذه الأرزاق حلال للعصاة كما أنها حلال للمطيعين منهم وأنها غير محرمة عليهم، فمن القرءآن قوله تعالى:

- ﴿**كل نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محصورا**﴾(الإسراء، 20).

- ﴿**قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم، وحرموا ما رزقهم الله افتراءا عليه**﴾(الأنعام، 140).

- ﴿**ومن الأنعام حمولة وفرشا، كلوا مما رزقكم الله**﴾(الأنعام، 142).

- ﴿**قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة، أو دما مسفوحا، أو لحم خنزير، فإنه رجس أوفسقا أهل لغير الله به. فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم**﴾(الأنعام، 145، نفسه، 141 - 142).

ويستدل من الحديث بما يروى أن النبي (ص) قال (إن الله يعطي الدنيا من يحب ويبغض، ولا يعطي الآخرة إلا لمن يحب). وكذلك الحديث القدسي الذي يقول (يا ابن آدم، ما تنصفني. أنحبت إليك بالنعم وتمتعت بالمعاصي، خيري إليك منزل وكفرك إلي صاعد. ولا يزال ملك كريم يأتيني عنك في كل يوم وليلة بعمل قبيح). ويروي عنه (ص) أنه قال (إن الله يعطي المال من يحب ومن لا يحب، ولا يعطي الدين إلا لمن يحب. ومن أعطاه الدين فقد أحبه).

ويستشهد بأقوال لعلي بن أبي طالب يخاطب فيها الإنسان قائلا «وتميل في حال توليك عنه إقباله عليك. يدعوك إلى عفوه، ويتعمدك بفعله، وأنت متول عنه إلى غيره. فتعالى من قوي ما أحمله، وتواضعت من ضعيف ما أجرأك على معصيته وأنت في ظل ستره مقيم، وفي سعة فضله متقلب. فكم تهتك فضله ولم يهتك عنك ستره»(نفسه، 142).

ويستشهد كذلك بالهادي في تفسير ﴿**بسم الله الرحمن الرحيم**﴾ قوله إن الرحمن هو المنعم على بني الإنسان «الرازق لهم على كل حال كانوا فيه من هدى وظلال». كما يستشهد بما قاله في (كتاب الفوائد) ردا على سؤال ابنه المرتضى محمد عن تفسير لفظ «الرحيم» حيث يقول «الرازق للمحسن منهم والمسيء»(نفسه، 143). وكذلك في تفسير الآية ﴿**ذرني ومن خلقت وحيدا. وجعلت له مالا ممدودا** ...﴾(المدثر، 11 ...)، فذكر أنها وردت في الوليد بن مغيرة وهو مشرك، مما يدل على أن الله يرزق المشركين. ويذكر جعفر أنه قد ورد عن الهادي وعن جده القاسم كلام واضح يدل على أن الله رزاق للعصاة، وأن أموالهم ملك لهم، لا يزول ملكهم عنها لأجل معصيتهم. وأن تلك الأقوال قد وردت مجموعة في فصل يروى عن الحسين بن القاسم العياني في قوله «مملك الآدميين، وما جعله لعباده المخلوقين، وقدره للأحياء المرزوقين، وجعله حلالا للمطيعين والعاصين»(نفسه).

ويقول جعفر إن ما يرويه «أصحاب الفطرة والتركيب» من أقوال لبعض الأئمة الذين لم يحددهم بالإسم، من أن الأرزاق خلقت للطاعة والمطيعين فليس فيها ما يخالف ما تقدم من الأدلة، لأن ما يوردونه من أدلة على أن الله خلق الدنيا وما فيها للمطيعين، مثل قوله تعالى ﴿**قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده، والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة**﴾(الأعراف، 32)، ليس فيها ما يمنع من أن يخلقها لغيرهم أيضا، لأن أرزاق الله، كما يقول جعفر، تتسع للجميع، من أطاع ومن عصى (نفسه، 145).

8- المسألة الثامنة: في الخلاف حول حكم الحسنات إذا حدثت من عاص، كالمصر على الكبائر والمظالم. فيرى جعفر أنها تبقى حسنات حتى لو كان فاعلها عاصيا. فالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ونصرة المظلوم، وقرى الضيف، وحياطة الجار، ورد الوديعة، وشكر النعمة، وما أشبه ذلك، فهي حسنات ذات فوائد في الدنيا وثواب في الآخرة. الفوائد العاجلة أداء ما يلزم في الحال، وسقوط القضاء عنه متى تاب، وسقوط الذم المستحق لتركها عنه في

الدنيا. وأما الفوائد الآجلة فالتخلص من العقاب على تركها «فيكون عقابه أقل من عقاب من ترك كل الطاعة ... وبين العلماء خلاف في أنه هل يسقط عنه شيء من عقابه المستحق على سائر معاصيه بقدر ثواب تلك الطاعة التي فعلها أم لا»(نفسه، 148).

ويبين جعفر أن «مذاهب الأئمة والمحصلين من علماء الإسلام» تقرر أن قدرا من العقاب في الآخرة يسقط عن العاملين بقدر ذلك، ولا يضيع له شيء من أعماله، عملا بالآية ﴿**إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا**﴾(الكهف، 30).

وينقل عن المطرفية (دون أن يذكرها بالإسم كعادته في هذا المؤلف المهم) قولها إن جميع هذه الحسنات متى وقعت من العصاة فهي من جملة معاصيهم، لا يستحقون بها خيرا في الدنيا ولا في الآخرة، بل يستحقون بها زيادة في عقابهم. ويضيف أن أحدا من الفرق الإسلامية لم يقل هذه المقالة.

ويأتي على بطلان هذه المقالة بأدلة من العقل والسمع.

فمن العقل أن كل عاقل يعد هذه الأعمال من جملة الحسنات، بل فيها ما هو واجب الأداء، نحو رد الوديعة، وقضاء الدين، وإنصاف المظلوم، وشكر النعمة. فهذه الأعمال مما يعلم وجوبه ضرورة، من عاص ومن مطيع. ولو كانت حسنات العاصي من جملة معاصيه لما علم أحد وجوبها عليه، واستحسان قيام العاصي بهذه الأعمال، وترغيبه فيها، وحثه على القيام بها، والإنكار على من ينهاه عنها أو يمنعه عن فعلها. كل هذا يجعلنا نقرر العلم بحسنها واعتبارها من جملة الطاعات، سواء أوقعت من عاص أم من مطيع.

وينتقل جعفر إلى الأدلة السمعية فيستشهد بالآيات:

- ﴿**ولا تستوي الحسنة ولا السيئة، ادفع بالتي هي أحسن**﴾(فصلت، 34).
- ﴿**إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا**﴾(الكهف، 30).
- ﴿**ولكل درجات مما عملوا، وليوفيهم ذلك أعمالهم**﴾(الأحقاف، 19).
- ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾(الزلزلة، 7 - 8).
- ﴿**يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا**﴾(آل عمران، 30).

ومن الحديث النبوي ما يروى من أنه لما جيء بسبايا طي كانت فيهم ابنة حاتم الطائي، فقالت يا محمد، إن رأيت أن يخلى عني ولا يشمت بي العرب، فإني ابنة

سراة قومي. كان أبي يفك العاني، ويقري الضيف، ويشبع الجائع، ويفرج عن المكروب، ويطعم الطعام، ويفشي السلام، وما رد طالب حاجة قط عنها. أنا ابنة حاتم الطائي. فقال (ص) هذه صفة المؤمن. لو كان أبوك مسلما لترحمنا عليه. خلوا عنها، فإن أباها كان يحب مكارم الأخلاق).

ومن على بن أبي طالب ينقل جعفر أنه لما أراد طلحة والزبير الخلاف عليه وأظهرا أنهما يريدان العمرة، قال: والله ما العمرة يريدان. ولكن ماكنت لأمنعهما عن أمر ظاهره إيمان وباطنه عدوان.

ثم يستشهد بقول الهادي بجواز استعانة الإمام بالعصاة والظالمين على جهاد أعدائه. لأن الجهاد فرض واجب على الجميع. ومتى أمرهم الإمام بالجهاد فإنما أمرهم بما هو واجب عليهم. وهذا، في رأي جعفر، يعني أن جهادهم طاعة منهم وإن كانوا مصرين على عصيانهم وظلمهم. إذ لو لم يكن طاعة أو حسنة لم يجز أن يكون فريضة واجبة، من حيث أن الفرض لا يجوز أن يكون إلا حسنا، ولا يمكن أن يكون الفرض قبيحا. والفعل الواحد لا يمكن أن يكون حسنا وقبيحا في آن معا (مسائل، 148 - 150).

وينقل عن المطرفية أنهم احتجوا بأن هذه الأعمال لو كانت من جملة الطاعات لاستحق بها العصاة الثواب وتخلصوا من العقاب. فيرد على هذا بالقول إن أثر هذه الأعمال لا يتعدى تنقيص العقاب وليس إلغاءه «لأن العقاب الذي يستحقه (العاصي) على ما فعله من معاصيه أكثر من ثواب هذه الطاعات»(نفسه، 150).

ولأن مسألة حسنات العاصي لم تطرح على هذا النحو في علم الكلام إلا في فترة متأخرة، فإن كل طرف يحاول العثور في الآيات القرءانية على آيات تؤيد ما يذهب إليه. ولذلك ينقل المطرفية عن الهادي قوله «وأفعال عدو الله كفر وعصيان، يستحق بها من الله الخزي والهوان، والخلود في النيران»(نفسه، 151). لكن جعفر ينكر وجود هذه الأقوال في مجموع الهادي. إلا أنه يستدرك قائلا إنه إذا صح أن الهادي قال كذلك وجب تأويله بما يتناسب والأدلة التي عرضها آنفا. ويقترح لذلك تأويلا محددا فيقول إن الهادي «أراد بذلك أن الأفعال التي يكون العدو بها عدوا هي الكفر والعصيان»(نفسه، 152).

9- المسألة التاسعة تدور حول القرءآن، نزوله وخلقه. حيث يقول جعفر إن «المتقرر من مذاهب الأئمة وكافة علماء المسلمين» أن الله نزل القرءآن على رسوله

(ص)، وجعله معجزة له، ودليلا على نبوته، وأن القرءآن كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنه محدث غير قديم، ومسموع بالآذان، وأنه باق في المسلمين حجة لهم وعليهم إلى انقطاع التكليف.

وينبغي أن نلاحظ هنا أن جعفر، كعادته في جداله مع المطرفية، يغفل آراء المسلمين ممن يخالفونه في هذا الرأي، وبخاصة أولئك الذي لا يقبلون القول بخلق القرءآن، ليقرر أن «كافة علماء الإسلام» مجمعون على ما يراه.

وينسب إلى المطرفية مخالفة ما عرضه وعده إجماع المسلمين، حين يقولون لا يصح نزول القرءآن من السماء إلى الأرض، لأنه عندهم «صفة ضرورية لقلب الملك الأعلى لا يفارقه»(نفسه). وينقل عنهم أنهم يقولون أن كل واحد من الناس الذين يتلون آيات القرءآن يأتي بمثل هذا القرءآن ويقدر على ذلك، لكنه لا يأتي بالقرءآن ذاته. لأن ما يسمع عند القراءة والكلام هو القاريء والمتكلم دون القراءة والكلام. وعن الحدوث والقدم ينقل عنهم القول إن القرءآن ليس بمحدث ولا قديم، ولا يجوز أن يوصف الكلام ولا أي شيء من الأعراض بأنه محدث. ويضيف قائلا إنهم «زعموا أنه غير باق ولا يجوز عليه البقاء على وجه من الوجوه، لأنه عرض. ولا يجوز أن يبقى عندهم شيء من الأعراض، بل حدوثها بطلانها، ووجودها عدمها، وكونها فناؤها». وبالعودة إلى رأيهم كما عرض في (البرهان الرائق، 175 – 184) نجدهم يقررون أن القرءآن كلام الله، وأنه محدث، وأنه معجز لعجز الناس عن الإتيان بمثله عندما تحداهم الرسول (ص). أما ذكر الملك الأعلى وعلاقته بالقراءآن فقد ورد عند الحديث عن إرسال الرسل، حيث أرسل جبريل إلى النبي (ص) فسأل النبي (ص) جبريل كيف يأخذ الوحي عن الله سبحانه. فأجاب أنه يأخذه من ملك أعلى فوقه، وأن الله يلقيه في قلب هذا الملك إلقاءا، ويلهمه إلهاما كإلهام النحلة (نفسه، 113 – 114). وهذا التصوير لطريقة نزول الوحي على النبي (ص) ورد بالحرف عند الهادي وليس فيه جديد.

لكن جعفر يرد على المطرفية فيما نسبه إليها من أقوال، مقسما رده إلى ستة فصول:

* الفصل الأول يتناول موضوع أن القرءآن قد نزل، وهذا من المعلومات الظاهرة كما يقول جعفر عند المسلمين، بل والمفهوم ضرورة أن النبي (ص) كان يعتقد ذلك. وهذا هو الدليل العقلي.

أما أدلة السمع فالآيات:

- ﴿نزل أحسن الحديث، كتابا متشابها﴾(الزمر، 23).

- ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(الحجر، 9).

- ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾(القدر، 1).

- ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرءآن﴾(البقره، 185).

- ﴿لقد أنزلنا إليكم كتابا فيه ذكركم﴾(الأنبياء، 10).

* الفصل الثاني يتناول القول إن القرءآن معجز. يستدل جعفر على ذلك:

من العقل بأن هذا هو المعلوم بين المسلمين.

أما من السمع فبالآيات:

- ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرءآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾(الإسراء، 88).

﴿أم يقولون تقوله، لا يؤمنون. فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾(الطور، 33 - 34).

- ﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين. فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله ...﴾(هود، 13 - 14).

- ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾(البقرة، 23).

- ﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بسورة مثله، وادعوا من استطعتم من دون الله﴾(يونس، 38).

* الفصل الثالث يتناول القول إن القرءآن كلام الله.

يستدل على ذلك من العقل بأنه معلوم ضرورة من دين النبي (ص) لأنه كان يعتقد ذلك ويخبر به.

أما من السمع فاستشهد على ذلك بقوله تعالى:

- ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾(التوبة، 6).

- ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه﴾(البقرة، 75).

- ﴿قل نزله روح القدس من ربك الحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين. ولقد نعلم إنهم يقولون إنما يعلمه بشر، لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾(النحل، 102 - 103).

* الفصل الرابع يتناول القول إن القرءان مسموع بالآذان.

ودلل على ذلك من العقل بأنه المعلوم من كل عاقل، لأنه من جملة المحسوسات. وإنما يتعذر سماعه على من في أذنيه وقر.

أما من السمع فاستشهد بالآيات:

- ﴿**حتى يسمع كلام الله**﴾(التوبه، 6).
- ﴿**يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كأن لم يسمعها**﴾(الجاثية، 8).
- ﴿**وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبرا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقر**﴾(لقمان، 7).

ويحدد هذا السماع بأنه سماع بالأذن دون غيرها ليقطع على مخالفيه أي تأويل، مستدلا على ذلك بذكر الأذنين في قوله تعالى ﴿**كأن في أذنيه وقر**﴾(مسائل، 155 - 156).

* الفصل الخامس يتناول القول إن القرءآن محدث غير قديم.

ودليله من العقل أن القرءآن مرتب منظوم بعضه في إثر بعض. وهذه علامات الحدوث، كما يقول. ويعرف المحدث بأنه ما لوجوده أول حالما تقدمه غيره، أو المتقدم على المحدث بوقت واحد أو أوقات محصورة، لأن لوجوده أولا يشار إليه.

ويدلل على ذلك من السمع بقوله تعالى:

- ﴿**ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون**﴾(الأنبياء، 2).
- ﴿**ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث**﴾(الشعراء، 5).

الفصل السادس: يتناول القول إن القرءآن باق مع الناس حجة لهم وعليهم إلى انقطاع التكليف.

ودلل عليه من العقل بأن لا شبهة فيه عند مسلم. وجميع ما أثبت من الدلالة على نزوله، وإعجازه، وأنه كلام الله، وأنه مسموع، وأنه محدث، كل ذلك يدل على بقائه. إذ لا يصح كل ذلك إلا مع القول ببقائه على ما هو معلوم في العرف والشرع.

أما من السمع فقد عد كل الآيات القرءآنية التي استدل بها في الفصول الخمسة

السابقة دالة على بقائه. ومن الحديث النبوي الشريف استدل بحديث يرويه الشيعة، سبق أن استدل به في الجدل حول الإمامة، وهو

- (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي، كتاب الله وعترتي أهل بيتي. إن اللطيف الخبير نبأني أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض).

كما استدل بحديث يقول (إن هذا القرءآن مأدبة الله، فتعلموا مأدبة الله ما استطعتم. إن هذا القرءآن حبل الله المتين، وهو النور المستنير، والشافع الدافع، عصمة من تمسك به، ونجاة من اتبعه ...).

واستدل من علي بن أبي طالب بقوله «... إلى أن بعث الله محمدا (ص) لإنجاز عدته، وتمام نبوته، مأخوذا على النبيين ميثاقه، مشهورة سماته ... ثم اختار لمحمد (ص) لقاءه ... فقبضه إليه ... وخلف فيكم ما خلفت الأنبياء في أممها، إذ لم يتركوهم هملا بغير طريق واضح، ولا علم قائم، كتاب ربكم فيكم، مبينا حلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصه وعامه، وعبره وأمثاله، ومرسله ومحدوده، ومحكمه ومتشابهه»(نفسه، 156 - 158، نهج البلاغة، 44).

ثم استشهد بقول القاسم بن إبراهيم في (كتاب مديح العمران)، وهو كتاب لم يصل إلى عصرنا، «فمن جهل في كل ما يسمع آية من آيات الله ووحي الله وتنزيله، وأن كل آية منه لا يحتملها ولا يحكمها إلا حكمة الله وتفضله، فهو بكتاب الله من الجاهلين»(مسائل الخلاف، 158).

واستشهد من الهادي بقوله في (كتاب المنزلة بين المنزلتين) إن القرءآن مخلوق (نفسه، 159). واستشهد بابنه المرتضى محمد في قوله «إن الله إذا أراد أمرا كان من ساعته ... وكتب الأنبياء التي أنزلها الله سبحانه فإنما أحدثها عند مراده لها، تذكرة وتخويفا للمخلوقين، وموعظة لمن أرسل بها إليه من المربوبين. فكلما أراد الله سبحانه أن ينزل منه شيئا أحدثه»(نفسه).

10- المسألة العاشرة من مسائل الخلاف تتناول «المتولدات من أفعال العباد. يبدأ جعفر عرض هذه المسألة بالقول إن المتقرر من مذاهب الأئمة «وأهل التحصيل من علماء المسلمين» أن جميع ما يوجد في المفعول به فعل لفاعل سببه، نحو الجراحات التي توجد في أبدان المجروحين بالسيوف والرماح والسهام والحجارة. فإن ذلك كله من جملة أفعال الجارحين لهم. وكذلك فإن ما في الصحف من الكتابة، وما في الأبنية

والجدران من بناء وعمارة، وأمثالها، جميع هذه الأفعال من أفعال الناس، ولا يجوز نسبة ذلك إلى الله بأي حال من الأحوال. ولا فرق بين هذه الأفعال وما يوجد في أبدان الناس من حركات الأيدي والأقدام، وحركة الألسنة بالكلام.

وقال جعفر إن المطرفية خالفوا ما عرضه سالفا في هذه المسألة بقولهم إن فعل الإنسان لا يعدوه ولا يوجد منه فعل في غير بدنه، وإن جميع ما يحصل من هذه الجراحات المذكورة وغيرها من الصناعات فهو فعل الله. وسبق أن عرضنا بتفصيل عند الحديث عن الآراء الكلامية للمطرفية قولهم إن أفعال العباد كلها حسنها وقبيحها فعلهم لا فعل الله، لم يشاركهم سبحانه فيها، ولم يخلقها فيهم، ولا جبرهم عليها، وإنما أقدرهم على فعلها. إلا أن المطرفية تأخذ برأي مدرسة بغداد ورئيسها أبي القاسم البلخي في مسألة «المتولدات من الأفعال» فيقولون إن فعل المرء لا يعدوه، بمعنى أن الإنسان يحدث حركة في جسمه فيحدث الفعل. ويحاسب ويعاقب أمام القضاء وفي الآخرة على فعله هذا. لكن المطرفية تذهب بهذا القول إلى نهايته المنطقية بالقول إن الله جبر الآلات على أن تتصرف وفقا لطبائعها. وهم لذلك يميزون بين الفعل الذي يحدثه الإنسان، كرمي السهم، والضرب بالسيف، وتحريك القلم ... إلخ، وهو عرض لا يبقى، والإنفعال بمعنى استحالة مفعولاته (البرهان الرائق، 89 - 96).

ويستدل جعفر من العقل على أن المتولدات من الأفعال، والتي توجد في المفعول به، فعل للإنسان بأنها تقف على اختيار الفاعل من الناس، إن شاء وجودها وجدت، وإن لم يشأ وجودها لم توجد بشرط توفر الشروط الضرورية أو ما يسمسه جعفر «سلامة الأحوال». فحال هذه الأفعال كحال حركة الأيدي والأقدام. فإذا أراد الإنسان الكتابة حرك قلمه لتحدث الكتابة. وإذا لم يرد الكتابة لم توجد. وكذلك الحال في حركة السيف والسهم. والدليل الآخر الذي يورده على أنها من الإنسان، أنه يحسن أمره بها أو نهيه عنها، ومدحه أو ذمه عليها. ولو لم تكن منه كان كل ذلك من باب العبث.

ومن السمع يستدل بالآيات:

- ﴿**والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون**﴾(الشورى، 39). حيث أخبر هنا أن البغي يصيب المظلوم المبغي عليه. ولو كان فعل الباغي لا يعدوه ولا يوجد في غير بدنه لما كان شيء من البغي يصيب المبغي عليه أصلا.

- ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾(البقرة، 194). ويفسر هذه الآية بأن الجراح التي تصيب المظلومين فعل لمن ظلمهم، ولهذا يجب لهم

القصاص الوارد في الآية:

- ﴿**وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجراح قصاص**﴾(المائدة، 45). ويعلق جعفر قائلا إن هذه الجراحات والجنايات التي تقع في أبدان المظلومين، لو لم تكن فعلا لمن ظلمهم لما سميت عدوانا وظلما من الجناة عليهم، ولا وجب القصاص عليهم فيها.

واستدل من الحديث النبوي الشريف بما يروى أنه (ص) قال: (اضمنوا لي ستة أضمن لكم الجنة: لا تظلموا عند قسمة مواريثكم، ولا تغلوا غنائمكم، ولا تجبنوا عند قتال عدوكم، وامنعوا ظالمكم من مظلومكم، وانصفوا الناس من أنفسكم، ولا تحملوا على الله ذنوبكم). ويأخذ جعفر من هذا الحديث القول (وامنعوا ظالمكم من مظلومكم) ليستنتج أنه لو كان ظلم الظالم لا يعدوه ولا يوجد إلا في بدنه (وهو ما لم تقله المطرفية، وإنما ينسبه إليها على سبيل الإلزام) لم يكن لمنعه عن ارتكاب الظلم أي معنى. كما يأخذ جعفر نهاية الحديث (لا تحملوا ذنوبكم على الله) ليقول إن المطرفية تنسب أفعال العباد إلى الله (وهذا غير صحيح كما سبق أن عرفنا عند تناول الآراء الكلامية للمطرفية)، و «من أضافها إلى الله سبحانه بوجه من الوجوه فقد لحق بالمجبرة»(مسائل الخلاف، 160 - 162).

ثم يستشهد بما جاء في (كتاب العدل والتوحيد) للقاسم بن إبراهيم من رد على المجبرة، حيث قال «وقد ذهبت هذه الطائفة من إضافتها المعاصي إلى الله مذهبا آخر، فزعموا أن كل ما وصل إلى العباد من أذى ومكروه فمن الله وصل كل ذلك إليهم لا من العباد، كنحو القتل، وخراب الدور، وهدم المساجد، وأخذ الأموال، وبقر بطون النساء، وقتل الأطفال . . . وأضافوه إلى الله وأفردوه بفعله، ولم يجعلوه من أفعال العباد ولا من كسبهم، كما قالوا في الكفر الذي يزعمون أنه مخلوق من الله مفعول من العباد . . .

- ﴿**ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها، وغضب الله عليه، ولعنه وأعد له عذابا عظيما**﴾(النساء، 93).

- ﴿**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق . . .**﴾(الإسراء، 31). ولو أن القتل الذي يحل بالمقتول بميتته ومفارقته للحياة من فعل الله، لم يكن ليجعل على القاتل قودا (قصاصا) حين يقتل به . . . ولو كانت الشجة التي تحل في رأس المشجوج ليس من الضارب الشاج، لم يكن الله ليأمر الحكام أن يضعوا في رأس الضارب شجة مثلها.

وكذلك القول في جميع القصاص». فعلمنا بما وصفنا من كتاب الله وأحكام الرسول (ص) وما عليه اللغة المعروفة، والغريزة المفطورة، أن الشجة التي تحل برأس المشجوج ... وأن السكر ما يحدث من الشرب ولا يكون السكر هو الشرب في اللغة، ولا تكون الضربة حركة يد الضارب، ولا القتل حركة يد القاتل. وقد غلط هؤلاء القوم في هذا الباب غلطا بينا، إذ زعموا أن الشجة هي حركة يد الشاج، وليست الشجة ما يوجد في رأس المشجوج، وكأن القتل يحل بالقاتل ولا يحل بالمقتول، وهذا غير معقول (مسائل الخلاف، 162 - 163). وينبغي ملاحظة أن جعفر يقتبس من القاسم بن إبراهيم أقوالا ترد على المجبرة ويضيف إليها تعليقاته على نحو تبدو وكأنها جزء مما قاله القاسم. كما أنه يدخل على ما يقتبسه تعليقاته هو مما يجعل من الصعب تبين النص المقبس دون العودة إلى الأصول. إلا أنه يعود إلى أقوال المطرفية حين يقول إنها تسمي ما يحدث في بدن المضروب بالسيف مثلا إنضرابا ولا يسمى ضربا، وكذلك ما يوجد من الجرح في بدن المجروح يسمى انطعانا ولا يسمى طعنا، وأن الضربة هي حركة يد الضارب وليست وقوع السيف في المضروب، وكذلك فالطعنة عندهم حركة يد الطاعن وليست دخول السنان في المطعون. ولذلك يقولون إن الطعنة فعل الطاعن وهم يريدون بذلك حركة يديه ولا يريدون به ما يوجد في المضروب والمطعون من الجراحات. وينتهي جعفر إلى استنتاج أن المطرفية يخاطبون العامة بما يلبس عليهم حتى ينفوا عن أنفسهم القول بنسبة ما يوجد في بدن المصاب إلى الله.

ويقول إن الهادي تحدث عن هذه المسائل في (كتاب البالغ المدرك) وكذلك في أكثر من أربعين فصلا آخر مما هو موجود في كتبه المنتشرة في اليمن. وهو يقصد أنها ترد على المجبرة. ولأنه يحكم على المطرفية بكونها من المجبرة فهو يعد كل ما يرد على المجبرة ردا عليهم (نفسه، 165).

ويناقش قول المطرفية إن حركة يد الإنسان أو غيرها من أعضائه، عرض، والأعراض لا تنتقل، وإنما تنتقل الأجسام. وهكذا فهم يقولون لو وجد فعل الظالم في المظلوم لوجب وجود الظلم في المظلوم، مما يقتضي أن يكون المظلوم ظالما لوجود الظلم فيه، وقيامه به. فيرد جعفر على ذلك بالقول إن الضارب فعل الضربة في رأس المضروب بالسيف، وهو آلة الضرب، ولم يفعل الضربة في يده ثم انتقلت إلى رأس المضروب.

ويقارن جعفر بين تنزيه المطرفية لله عن أن يصيب الناس بشيء من الأمراض كالقروح والجدري والجرب، باعتبار أنه عادل ولا يمكن أن يصيب أحدا بما لا يستحقه

ابتداء، أي أنهم ينفون الإبتلاء والعوض، وبين قولهم إن جميع ما وقع في أبدانهم من الجراحات الحاصلة بضرب الظلمة لهم بالسيوف وطعنهم بالرماح وغيرها من الآلات، فعل الله، متجاوزا قولهم إن الله طبع الأشياء وفطرها بحيث تتصرف وتحيل وتستحيل وفق هذه الطبائع (نفسه، 165 - 166).

فهرس المراجع

أولا: المخطوطات:

1- إبراهيم بن القاسم، صارم الدين، طبقات الزيدية.

2- ابن أبو الرجال، أحمد بن صالح، مطلع البدور ومجمع البحور، دار الكتب، القاهرة، ميكروفيلم رقم 4322.

3- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب المنية والأمل.

4- أحمد بن سليمان (الإمام)، حقائق المعرفة في معرفة النظر ووجوبه، الخزانة التيمورية، القاهرة، رقم 687.

5- نفسه، قصيدة، مكتبة الأمبروزيانا، ميلانو، رقم 2117.

6- أحمد بن عبدالله بن الوزير، تاريخ السادة العلماء الفضلاء والأئمة بني الوزير، علماء الزيدية، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ميكروفيلم رقم 956 تاريخ.

7- إدريس الأنف، الداعي عمادالدين، نزهة الأفكار وروضة الأخبار.

8- نفسه، عيون الأخبار وفنون الآثار، السبع السابع.

9- جعفر بن أحمد بن عبدالسلام، الدلائل الباهرة في المسائل الزاهرة.

10- نفسه، الفرقة الناجية، الأمبروزيانا، رقم 62B

11- نفسه، مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف.

12- نفسه، مسائل القاسم، المدرسة الشمسية، ذمار.

13- نفسه، مسائل الخلاف مع المطرفية، معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم 2151.

14- نفسه، المسائل الهدوية في مذهب الزيدية، المدرسة الشمسية، ذمار.

15- نفسه، النقض على صاحب مجموع المحيط بالتكليف، الجامع الكبير، رقم 204 كلام.

16- نفسه، رسالة في الرد على المطرفية، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ميكروفيلم رقم 2153.

17- نفسه، التابعة في الأدلة القاطعة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 78 كلام.

18- الحجوري، يحيى بن يوسف بن محمد، روضة الأخبار وكنوز الأسرار، معهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم رقم 1081.

19- حسن بن أحمد بن يعقوب، سيرة القاسم الصغير (القاسم العياني)، المكتبة البريطاني (المتحف البريطاني سابقا)، لندن، رقم Or. 3816

20- الحسين بن القاسم العياني، المعجز، الجامع الكبير، صنعاء.

21- حميد بن أحمد المحلي، الحدائق الوردية في مناقب أئمة الزيدية، ج2، الجامع الكبير، رقم 636.

22- الخزرجي، علي بن حسن، العسجد المسبوك فيمن ولي اليمن من الملوك.

23- نفسه، الكفاية والإعلام فيمن ولي اليمن في الإسلام، المكتبة الوطنية، باريس، Ara. 5832

24- سليمان بن أحمد المحلي، البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق، الجامع الكبير، رقم 130 كلام.

25- عبدالله بن حمزة (الإمام)، أجوبة مسائل تتضمن ذكر المطرفية، المكتبة البريطانية، لندن، رقم Or. 3816 (210 - a234)

26- نفسه، الدرة اليتيمة في أحكام السبي والغنيمة، نفسه، Or. 3976

27- ديوان عبدالله بن حمزة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 36 (أدب).

28- نفسه، الرسالة الإمامية في الجواب على المسائل التهامية، المكتبة البريطانية، Or. 3828 (157 - 195)

29- الرسالة الهادية بالأدلة البادية في زمن المنصور عبدالله بن حمزة، نفسه، Or. 3976

30- الشافي في الجواب على الرسالة الخارقة، نفسه، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 30 كلام.

31- شرح الرسالة الناصحة، نفسه، رقم 70 كلام.

32- كتاب العقد الثمين في تبيين أحكام الأئمة الهادين، المكتبة البريطانية، Or. 3816

33- كتاب العقيدة النبوية الإمامية المنصورية، نفسه، Or. 3828 (2 - 11)

34- نفسه، ملحق الرسالة الإمامية، المكتبة البريطانية، Or. 3828 (140 - b148)

35- نفسه، ملحق الرسالة الناصحة، الجامع الكبير، صنعاء، رقم 70 كلام.

36- العمراني، يحيى بن أبي الخير، الإنتصار في الرد على القدرية الأشرار.

37- فاضل بن عباس بن علي دغشم، السيرة الشريفة المنصورية، ج1، الجامع الكبير بصنعاء.

38- نفسه، ج2، الأمبروزيانا، ميلانو، رقم E 52

39- القاسم بن إبراهيم، مسألة النبوة والإمامة.

40- نفسه، تثبيت الإمامة.

41- مسلم اللحجي، طبقات مسلم اللحجي، ج4.

42- نفسه، كتاب فيه شيء من أخبار الزيدية في اليمن، برلين، رقم 9664 (38b – 70)

43- نفسه، مجالس الفقيه أحمد بن موسى الطبري، نفسه، 9664 (1 – 38a)

44- مفرح بن أحمد الربعي، سيرة الأميرين الفاضل وذو الشرفين محمد بن جعفر بن الإمام القاسم العياني، الجامع الكبير، رقم 1024.

45- نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء لغة العرب من الكلوم، المكتبة البريطانية، Or. 2904، Or. 2906، Or. 2908، Or. 2909

46- يحيى بن الحسين (الإمام الهادي)، جواب مسائل أبي القاسم الحسين بن عبدالله الطبري.

47- نفسه، جواب مسائل الرازي، الجامع الكبير، رقم 67.

48- نفسه، مسألة النبوة والإمامة.

49- نفسه، الرد على من زعم أن القرءآن قد ذهب بعضه.

50- يحيى بن الحسين بن القاسم بن محمد، إنباء الزمن في تاريخ اليمن، دار الكتب، القاهرة، رقم 1347 تاريخ.

51- نفسه، المستطاب في تراجم الزيدية الأطياب، نفسه، رقم 15632(2).

ثانيا- المراجع المطبوعة (باللغة العربية):

1- ابن حنبل، أحمد، المسند، بيروت، 1978.

2- ابن الديبع، عبدالرحمن بن علي، قرة العيون في أخبار اليمن الميمون، تحقيق محمد علي الأكوع، القاهرة.

3- ابن سمرة الجعدي، عمر بن علي، طبقات فقهاء اليمن، تحقيق فؤاد سيد، ط2، بيروت، 1981.

4- ابن عبدالمجيد، عبدالباقي، بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق مصطفى حجازي، بيروت.

5- ابن ماجة، كتاب السنن، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، 2ج، القاهرة، 1972

6- ابن متويه، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، ج1، تحقيق، J. G. Houben، بيروت، 1986.

7- نفسه، ج2، تحقيق J. J. Houben et D. Gimaret، بيروت، 1986.

8- نفسه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي نصر وفيصل بدير عون، القاهرة، 1975.

9- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق Susanna Divaldwilzer, Wiesbaden 1961.

10- أبو ريدة، محمد إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، 1946.

11- الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق R. J. Mac Carthy، بيروت، 1953

12- نفسه، مقالات الإسلاميين، تصحيح Helmut Ritter، ط2، Wiesbaden، 1963

13- الآنسي، عبدالملك، إتحاف ذوي الفطن بمختصر إنباء الزمن، تحقيق إسماعيل الجرافي، جامعة صنعاء، 1981.

14- أيمن فؤاد سيد، مصادر تاريخ اليمن الإسلامي، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، 1974

15- البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، بيروت 1973

16- الترمذي، الجامع الصغير، تحقيق أحمد محمد شاكر، 5ج، القاهرة، 1937.

17- الحبشي، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء.

18- الخياط، أبو الحسين، الإنتصار، تحقيق Niebarg، القاهرة، 1925.

19- الرازي، أحمد بن عبدالله، تاريخ صنعاء، تحقيق العمري وزكار.

20- السيوطي، عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، القاهرة، 1326 / 1908.

21- الشهرستاني، محمد، كتاب الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، 3ج، القاهرة.

22- عبدالجبار بن أحمد الهمذاني الأسدبادي، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، تونس، 1974.

23- نفسه، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج4، تحقيق مصطفى حلمي وأبو الوفا الغنيمي، القاهرة، 1965.

24- نفسه، ج5، تحقيق محمود الخضيري، نفسه.

25- نفسه، ج6، المجلد الأول، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني وإبراهيم مدكور، القاهرة، 1962.

26- نفسه، ج6، المجلد الثاني، تحقيق قنواتي ومذكور، القاهرة.

27- نفسه، ج7، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، 1961.

28- نفسه، ج8 و ج9، تحقيق سعيد زايد، القاهرة.

29- نفسه، ج11، تحقيق النجار، القاهرة، 1965.

30- نفسه، ج12، تحقيق مذكور، القاهرة.

31- نفسه، ج13، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1962.

32- نفسه، ج14، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة، 1965.

33- نفسه، ج15، تحقيق الخضيري، نفسه.

34- نفسه، ج16، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، 1960.

35- نفسه، ج17، نفسه، 1962.

36- نفسه، ج20، تحقيق مذكور، القاهرة.

37- العلوي، محمد بن عبيدالله، سيرة الهادي يحيى بن الحسين، تحقيق سهيل زكار، بيروت، 1972.

38- علي بن أبي طالب والشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، ط3، بيروت، 1983.

39- علي محمد زيد، معتزلة اليمن - دولة الهادي وفكره، بيروت، 1981.

40- عمارة بن علي اليمني، تاريخ اليمن المسمى المفيد في أخبار صنعاء وزبيد، تحقيق الأكوع، ط2، القاهرة، 1976.

41- القاسم بن إبراهيم، كتاب العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، ج1، القاهرة، 1971.

42- القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 3ج، القاهرة، 1950.

43- مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة.

44- محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، 2ج، القاهرة، 1971.

45- محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لآيات القرءآن الكريم، القاهرة.

46- محمد مختار باشا، التوافيق الإلهامية، تحقيق محمد عمارة، 2ج، 1980.

47- المستنصر بالله الفاطمي (الخليفة)، السجلات المستنصرية، تحقيق عبدالمنعم ماجد، القاهرة، 1954.

48- منكديم، تعليق شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965.

49- النسائي، السنن، 2ج، القاهرة، 1964.

50- نشوان بن سعيد الحميري، رسالة إلى مسلم اللحجي، ملحقة بتاريخ اليمن لعمارة اليمني.

51- نفسه، رسالة الحور العين وشرحها، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، 1948.

52- النيسابوري، أبو رشيد، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، بيروت، 1979.

53- الهمداني، الحسن بن أحمد، الإكليل، ج1، تحقيق محمد علي الأكوع، ط2، القاهرة، 1977.

54- نفسه، ج2، نفسه، القاهرة، 1967.

55- نفسه، الدامغة وشرحها، القاهرة.

56- نفسه، صفة جزيرة العرب، نفسه، 1974.

57- الهمداني، حسين بن فيض الله، الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، دمشق.

58- الهمداني اليامي، محمد بن حاتم، السمط الغالي الثمن في أخبار الملوك الغز باليمن، تحقيق Smith, G. R.، لندن، 1974.

59- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، 7ج، القاهرة، 1923.

60- نفسه، معجم البلدان، 5ج، بيروت، 1957.

61- يحيى بن الحسين بن القاسم، غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور، القاهرة، 1968.

62- يحيى بن الحسين (الإمام الهادي)، كتاب الرد على ابن الحنفية، تحقيق محمد عمارة، ج2، القاهرة، 1971.

ثالثا - مراجع بلغات أجنبية:

1- ARENDONK, Van ; Les Débuts de l'Imamat Zaydite au Yémen, trad. Françoise J. Ryckmans ; Leyde, 1960.

2- BREHIER, Emile, Histoire de la Philosophie, T.1, 2e ed., Paris, P.U.F., 1983.

3- BROCKELMANN, Carl, Geschechte der Arabischen Litteratur, 5vol., Leiden.

4- al-BUHARI, Muhammad b. Isma il, Les Traditions Islamiques, trad. O. HOUDRAS, 4vol., Parisę 1977.

5- Concordance et Indices de la Tradition Musulmane, T.1, WENSINCK, A. J., Leiden, 1936.

6- Ibid., T.2, Ibid., 1943.

7- Ibid., T.3, 1955.

8- Ibid., T.4, 1962.

9- Ibid., T.5, 1965.

10- Ibid., T.6, 1967.

11- Ibid., T.7, 1969.

12- Encyclopédie de l'Islam, 5vol., Leyde-Paris, 1913.

13- Frank Richard, Beings and Their Attributes, State University of New York, 1978.

14- Ibid., The Metaphysics of Created Being According to Abu-l-Hudayl al-Allaf, Istabul, 1966.

15- Gimaret, Daniel, La Théorie de l'acte humain en théologie musulmane, Paris, 1980.

16- Ibid., Les Usul al-Hamsa du Qadi Abdul - Gabbar et leurs Commentaires, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1979.

17- Madelung, Wilferd, Der Imam al-Qasim b. Ibrahim, Berlin, 1965.

18- Ibid., A Mutarrafi Manuscript, Proceedings of the Vth congress of Arabic and Islamic Studies, Visby 13-16 Auguste-Stockholm 17-19 Auguste, 1972.

19- Massignon, Louis, La Mubahala E.P.H.E., annuaire, 1943-4.

20- Robin, Christian, Les Hautes Terres du Nord-Yémen Avant l'Islam, T.1 Nederlands Historisch-Archeolgisch Instituut te Istanbul, 1982.

21- Schneider, Madeleine, Les Inscriptions arabes de l'ensemble architectural de Zafar Di Bin, Journal Asiatique, CCLXXIII, 1985, no. 1 - 4.

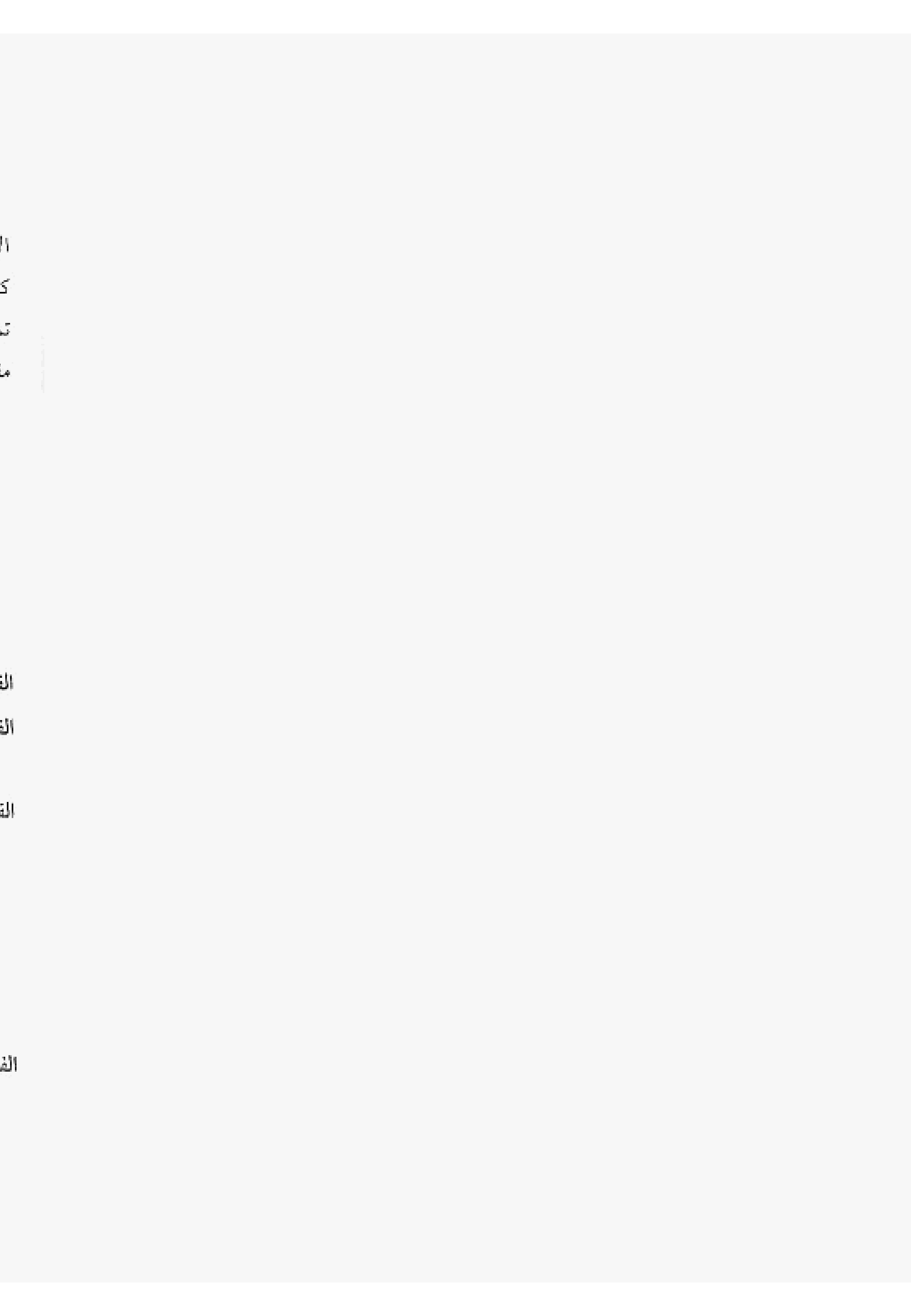
22- Smith, G. R., The Ayyubides and early Rasulides in the Yemen, London, 1976.

23- Strothman, Von, Kultur der Zayditen, Strassburg, 1912.

24- Ibid., Das Staatsrecht der Zayditen, Ibid.

25- Tritton, A. S., Le Muséon, Leipzig, LXIII, 1950.

26- Vergleichungs-Tabllen, Leipzig, 1854.



فهرس المحتويات

الجزء الثاني: علم الكلام

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage d'Ali Mohammed Zaid al-Qalîsî, *Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VI/XII^e siècle*, est en partie issu d'une thèse de Doctorat d'Etat soutenue à l'Université de Paris I en 1986[1]. Des ajouts nombreux et une formalisation nouvelle font que ce livre ne peut être considéré comme la version arabe de ce travail universitaire mais comme une étude bien distincte. Il fait suite et prolonge une première publication en arabe de l'auteur, *Le mu'tazilisme au Yémen et l'Etat de l'imam al-Hâdî*, qui étudie les relations entre le zaydisme et le mu'tazilisme, notamment sous le règne de Yahyâ b. al-Husayn al-Hâdî, fondateur du premier Etat zaydiste en 897 à Saada[2].

Ali Mohammed Zaid al-Qalîsî nous livre la première étude détaillée sur la *mutarrafiya*, une dissidence du zaydisme qui tire son nom de Mutarraf b. Shihâb b. 'Umar al-Shihâbî qui vécut au XI° siècle mais dont on ne possède que de rares éléments biographiques. Cette idéologie zaydite dissidente qui fut, selon les mots de l'auteur, à la fois "une tendance théologique et une opposition politique" a été fortement combattue par les imams zaydites et ses partisans pourchassés et massacrés sous couvert d'apostasie. La *hijra* de Waqash dans la région de Banî Matar, était le centre d'enseignement le plus important et le dernier bastion de la *mutarrafiya*. Ses habitants n'eurent pas à connaître le même sort que les Parfaites et les Parfaits de Monségur, ils fuirent avant que l'imam Abdallah b. Hamza en 612/1215-16 ne l'attaquât et ne la détruisit. Elle cessa depuis lors d'être une "forteresse du savoir"[3]. Parmi les thèses de la *mutarrafiya*, il en était une qui provoquait singulièrement l'ire des imams zaydites : le refus de réserver l'accès à l'imamat aux descendants d'al-Hasan et d'al-Husayn et de reconnaître la prééminence spirituelle et politique des descendants du prophète. Cet égalitarisme social et politique n'est pas la seule singularité de ce mouvement intellectuel et politique yéménite et c'est tout le mérite de l'auteur que d'en explorer ses arcanes en replaçant l'étude de cette pensée dans une perspective historique et dans les luttes politiques de l'époque.

Franck Mermier

Directeur du CFEY

(1) Ali Mohammed Kalissi, *Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VI/XII^e siècle*, Thèse pour le Doctorat d'Etat, Université de Paris III, 1986, 2 tomes.

(2) 'Alî Muhammad Zayd, *Mu'tazilat al-Yaman: dawlat al Hâdî wa fikru-hu*, Beyrouth, Dâr al-'awda; Sanaa, Markaz al-dirâsât wa-l-buhûth al-yamanî, 1981.

(3) Voir Ismaïl b. Alî al-Akwa', les hijra et les forteresses du savoir au Yémen, traduction de Brigitte Marino, Cahiers du CFEY 2, 1996.

أبــو سلــوم المعتـــزلي